چاپ سوم

همراه با اضافات

رساله پاتنجل

ابوریحان بیرونی

درآمد، برگردان متن، شرح تطبیقی

برزو قادری


بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه:	برزو قادری ، ۱۳۴۹-
عنوان و نام پدیدآور:	رساله پاتانجل ابوریحان بیرونی/ درآمد، برگردان متن، شرح تطبیقی برزو قادری
مشخصات نشر:	تهران، نشر سورا، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری:	۳۸۶ص. ؛ ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س‌م.
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۹۷۳۴۶-۴-۱
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیپا
یادداشت :	نوبت چاپ: اول
یادداشت :	کتابنامه: ص. [۳۷۳] - ۳۸۶
یادداشت :	نمایه
موضوع :	ابوریحان بیرونی، محمد ابن احمد، ۳۶۲-۴۴۰ ق. بانتجل الهندی فی الخلاص من الارتباک — نقد و تفسیر
موضوع :	فلسفه هندی- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع :	عرفان هندو -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع :	Philosophy, Indic – Early Works to 20th Century
موضوع :	Mysticism -- Hinduism – Early Works to 20th Century
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۷ ۲۰۴۲۲۶ پ۲الف/ ۱۳۱B
رده‌بندی دیویی:	۱۸۱/۴
شماره کتابشناسی ملی:	۵۲۸۱۴۷۱

نشر سورا

عنوان کتاب:	رساله پاتانجل ابوریحان بیرونی
نویسنده (برگردان متن عربی و شرح):	برزو قادری
طراح جلد:	بزرگمهر حسین‌پور
صفحه‌آرا:	شادی حمیدی
نوبت چاپ:	چاپ اول (بعد از اضافات)
تیراژ:	۱۰۰۰ نسخه
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۹۷۳۴۶-۴-۱
قیمت:	۵۰۰۰۰ تومان
وب‌سایت:	www.sourapublication. ir
صندوق پستی:	تهران، ایران، صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۶۱۷۴

انتشارات سورا

تلفن: ۲۲۰۰۰۵۹۳

رساله پاتنجل

ابوریحان بیرونی

درآمد، برگردان متن، شرح تطبیقی

برزو قادری

انتشارات سورا

فهرست

دیباچه ۹
پیشینه‌ی تحقیق و مطالعات پیرامون رساله‌ی پاتانجل ۱۰
روش کار در ترجمه و شرح رساله‌ی پاتانجل ۱۲
اهمیّت و ویژگی‌های اثر بیرونی ۱۶

بخش اول: جایگاه علمی فلسفی بیرونی و رویکرد او به هندشناسی ... ۲۳
۱. زندگی و آثار ابوریحان بیرونی ۲۵
۲. رویکرد بیرونی بر هند شناسی ۳۶
۳. مبانی تفکر بیرونی ۴۴

بخش دوم: سیری در خاستگاه فکری رساله پاتانجالی ۵۳
۱. سرآغاز حکمت و ادوار اندیشه عرفانی فلسفی در هند باستان ۵۵
۲. درآمدی بر سامکهیا دارشانا ۶۶
۳. درآمدی بر یوگا دارشانا ۷۷

بخش سوم: رساله پاتانجالی ۹۷
۱. پاتانجالی و اهمیّت رساله‌ی او ۹۹
۲. ترجمه و بررسی مقدمه‌های بیرونی ۱۰۷
۳. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی اول ۱۲۶

۴. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی دوم ۱۷۲
۵. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی سوّم........ ۲۱۴
۶. ترجمه قطعه‌ی چهارم........ ۲۶۲

بخش چهارم: مقایسه و شرح تطبیقی بنیان‌های فلسفی عرفانی سوتراها با حکمت ایرانی اسلامی ۲۶۷

۱. از وحدت تا دوگانه‌انگاری........ ۲۶۸
۲. قوای نفس ۲۷۸
۳. سلسله مراتب وجود و عوالم هستی ۳۰۵
۴. سلوک و طریقت ۳۲۳
۵. کرامات ۳۳۸
۶. رستگاری ۳۵۰

واژه‌نامه سانسکریت ۳۵۹

اصطلاحات و واژگان سانسکریت موجود در رساله‌ی یوگاسوترا........ ۳۵۹

نمایه ۳۶۷

الف .منابع فارسی و عربی ۳۷۳

ب .منابع انگلیسی ۳۷۹

دیباچه

جامعه بشری زمانی شکل گرفت که انسان از عرصه‌ی طبیعت پای بر پهنه‌ی مدنیّت گذاشت، ساحتی نوین از حیات که علیرغم ریشه داشتن در طبیعت، امّا بستر امکانات طبیعی را الهام‌بخش بسط و توسعه‌ی شبکه‌ی مدنی و زیستی خود کرد. هر چند در این میان بارها به بیراهه رفت و مادرِ طبیعت را عزادار قوا و حیات خود کرده امّا مدینه‌ی بشری ترکیبی پویا از کنش و واکنش میان انرژی و آگاهی، فرد و جمع، خودآگاهی و ناخودآگاهی است که هر چند در پسِ حصار فرهنگ‌های متعدد قرار دارد، چو نیک نگریسته شود رابطه‌ای پر معنا میان تمامی آنها برقرار ساخته است، گویی نطفه‌ی روح در عرصه‌ی فرهنگ‌های مختلف، تجلیاتی معنادار می‌یابد که تنها در تعامل با هم شکوفا شده و در کنار هم قابل درک بوده و سرنوشت کلی روح را معنادار می‌کنند.

در این میان ژرف‌کاوانی بوده‌اند که به اهمیّت این روابط پی‌برده‌اند و بشریت را نه تنها از درون یک فرهنگ بلکه در گستره‌ی فرهنگ‌ها مشاهده کرده‌اند و در آن میان ابوریحان بیرونی جایگاهی رفیع دارد.

متن حاضر تلاشی برای باز نمایاندن دقّت و کوشش بیرونی در معّرفی بخشی از ادبیات عرفانی هندوان است که زمینه‌ساز برخوردی میان دو فرهنگِ عرفانی ایران اسلامی و هند را نیز فراهم ساخته است. رساله‌ی "پاتنجل الهندی فی الخلاص من الارتباک"[1] اوج دقّت و ظرافت بیرونی را در روایتی پر معنا از فرهنگ و زبانی ناشناخته به

۱- نامی که بیرونی برای رساله‌ی یوگاسوترا انتخاب کرده است، همانطور که ذکر شد "پاتانجل الهندی فی الخلاص من الارتباک" یعنی "رساله‌ی پاتانجالی هندی در رهایی از حبس و بند" است. واژه‌ی "ارتباک"

کوچه‌های آشنای ادبیات و فهم روزگار خود نشان می‌دهد.

اصل رساله یوگا سوترا(Yoga Sutra) مجموعه‌ی رمز گفتارهایی غامض در خودشناسی است که توسط حکیمی به نام *پاتانجالی*(Patanjali) تدوین شده و قلّه‌ی قرنها خودکاوی، مراقبه و تفحص قومی گوشه‌نشین و درون‌گرا را در قالب یکصدواندی جمله‌ی الهام بخش بیان می‌کند و روایت بیرونی برداشتی معقول و در ساختاری متفاوت است که زیربنای منطقی قومی را نشان می‌دهد که حتّی در ترجمه و گزارش الهاماتی شهودی نیز تلاشی بر معقول و منطقی کردن آن دارند.

بیرونی برای همراه ساختن خواننده با خود آن فرازهای انتزاعی را در قالب پرسش و پاسخهایی درآورده است و پرسنده که گویی روحِ کنجکاو خودِ او و در واقع روان جمعیِ ملّتی پویاست با سؤالاتی از عوالم غیب و راههای تکامل معنوی قدم به قدم فرازهای *پاتانجالی* را به خدمت گرفته و آنها را در ساختاری منطقی و قابل درک گزارش و نقد می‌کند.

پیشینه‌ی تحقیق و مطالعات پیرامون رساله‌ی پاتانجل

همانطور که در بخش سوم بررسی خواهد شد، تدوین سوتراهای *پاتانجالی*(Patanjali) به چند قرن پیش از میلاد مسیح باز می‌گردد و لااقل تا چهار قرن پس از ارائه‌ی آن توسط ریشی *پاتانجالی*، شرح و گفتاری پیرامون آن موجود نیست. هر چند ظاهراً این رساله مبنای سیر و سلوک سالکین هندی بوده و در حوزه‌های معنوی دوران خود موضوع بحث و گفتگو بوده است ولی در هر حال در ۴۵۰ بعد از میلاد، *ویاسا*(Vyasa) اولین شرح را بر این متن تنظیم کرده است و از آن پس اندیشمندان و راهبان هندو به مرور ایّام شروح دیگری را بر آن افزوده‌اند.

امّا اولین روایت خارجی از این رساله توسط بیرونی و تحت عنوان "کتاب باتنجل

مصدر باب افتعال از ریشه‌ی ربک است، همانطور که در المنجد آمده است: ارتبک فی الامر و لم یکد یَتخلّصُ منه یعنی به کاری درگیر شد که تقریباً امکان رهایی از آن برایش امکان پذیر نبود. پس "ارتباک" یعنی حبس شدن، درگیر شدن و گرفتار آمدن و منظور از آن در اینجا حبس و گرفتاری نفس به زندانِ دنیاست.

الهندی فی الخلاص من الارتباک" بوده و تا قرنها پس از بیرونی نیز کسی از سایر فرهنگ‌ها و زبان‌ها این رساله را کشف و ترجمه نکرده است. بیرونی این رساله را چون تحفه‌ای والا برگرفته از ادراک و بصیرت خواصِ هندوان برای علاقه‌مندان به معارف معنوی به زبان عربی چنانکه در مقدمه‌ی همین رساله به آن تأکید می‌کند ترجمه و پیشکش کرده است.

ظاهراً ترجمه‌ی این رساله در دورانِ حیات بیرونی سرآغاز تأملات و بحثهایی توسط صوفیان و سالکان مسلمان حول مضامین این رساله شده است، تا حدّی که بیرونی خود به این موضوع در تحقیق ماللهند اذعان کرده است:

«و از طریق (آموزه های) *پاتانجالی*، صوفیه به حق (و وصول به آن) اشتغال ورزیدند...»

کتاب الهند ص ۶۶

و حتّی چه بسا مضامینی که ابن‌سینا در نمط دهمِ اشارات پیرامون کراماتِ عرفا طرح می‌کند با نظر به مفاهیم مطروحه در قطعه‌ی سوم رساله‌ی *پاتانجالی* باشد. زیرا گذشته از موضوع مشترک، برخی مفاهیم نیز از زاویه مشابه مشاهده و ادراک شده است.

در هر حال این رساله به فراموشی سپرده شده بود تا آنکه مستشرق آلمانی هاوئر (Hauer ,J.W) در سال ۱۹۳۰ میلادی این رساله را در استانبول پیدا کرده و تحت عنوان نسخه‌ی خطی جدید از سوتراهای *پاتانجالی* در مجلّه‌ی مطالعات شرق‌شناسی آلمان معرفی می‌کند. ظاهراً این موضوع مورد توجه شرق شناسان دیگر نیز قرار گرفته تا جایی که لوئی ماسینیون در سال ۱۹۵۱ در یادنامه‌ی بیرونی به این رساله نیز اشاره کرده است. امّا اولین توجه جدّی به این رساله در دوران معاصر توسط هلموت ریتر بود. او این متن را خوانده، تصحیح کرده و همراه با حواشی مفصلی در سال ۱۹۵۶ در مجله‌ی شرق شناسی (Oriens) آلمان منتشر ساخت. در سال ۱۳۷۹ (معادل ۲۰۰۱ میلادی) منوچهر صدوقی سها متن تصحیح شده ریتر را مجدداً تصحیح و در تهران به زیور طبع آراست. متأسفانه ایشان نسخه‌ی خطی این رساله را که ظاهراً در مجموعه‌ی رسائل و اشعار باقیمانده از

سده‌های هشتم و نهم به شماره‌ی ۱۵۸۹ در کتابخانه‌ی کوپرولوی استانبول موجود است پیدا نکرده و لذا متن خوانده شده‌ی ریتر را مجدداً تصحیح کرده‌اند. با کمال تأسف اینجانب نیز با تمام تلاشی که انجام دادم نتوانستم نسخه‌ی خطی این رساله را پیدا کنم. ولی خوشبختانه محقّقی چون ریتر بهتر از هر کسی می‌توانسته این نسخه را بخواند و تأمل و تدبر ژرف و همّت والای استاد عزیزم منوچهر صدوقی سها نیز امکان طبع مناسب این رساله را در ایران به نیکی فراهم ساخت.

از سوی دیگر تنها تلاشی که در شرح و تطبیق این رساله با اصل متن سانسکریت انجام شده در سال ۱۹۶۶ توسط پینس(Pines ,S.) و گلبلوم(Gelblum ,T) بوده که البته تنها قطعه‌ی اول از چهار قطعه‌ی رساله‌ی *پاتانجالی* مورد شرح و بررسی آن اساتید قرار گرفته است.

سرانجام متن حاضر تلاشی است در شرح و تطبیق ترجمه‌ی بیرونی با اصل متن سانسکریت که خواسته ناخواسته شامل ترجمه‌ی مقدمات و سه قطعه‌ی اول از متن بیرونی از عربی به فارسی، ترجمه‌ی سوتراها از سانسکریت به فارسی، بررسی شروح متعدد سنتی و معاصر و تطبیق و مقایسه‌ی آنها با هم می‌شود. در آغاز این شرح و تطبیق، به بررسی رویکرد بیرونی به مطالعه‌ی هند و هندشناسی و خاستگاه فکری رساله‌ی *پاتانجالی* پرداخته شده و در پایانِ قطعات نیز در بخش مستقلی به بحث تطبیقی عرفانِ مبتنی بر سوتراها با عرفان ایرانی‌اسلامی اقدام شده و امیدوارم این متن بتواند ذرّه‌ای از ارزش رساله‌ی بیرونی را نمایان سازد.

روش کار در ترجمه و شرح رساله‌ی پاتانجل

همانطور که اشاره شد این متن متمرکز بر سه محور است:

الف- آشنایی با ارزش کار بیرونی در هندشناسی و گستره‌ی دانشِ او در بازشناسایی علوم، معرفت و فرهنگ هندو، همچنین بازنمایی خاستگاه فکری و سیر تکامل تفکر عرفانی هندوان که زمینه‌ساز سرودن فرازهای رساله‌ی *پاتانجالی* بوده است.

ب- ترجمه‌ی رساله‌ی پاتانجل هندی از عربی به فارسی (که بیرونی آن را از زبان

سانسکریت در ساختاری ویژه به عربی برگردانده است) و متقابلاً ترجمه‌ی اصل سانسکریت این متن به زبان فارسی و مقایسه‌ی آن با ترجمه‌ی بیرونی و شرح تطبیقی این دو ترجمه با نظر با مفاهیم و آراءِ عرفانی مطروحه در رساله که از زمره‌ی ژرف‌ترین پژوهشهای معنوی هندوان است.

ج- تحلیل و مقایسه‌ای میان برخی مبانی عرفانی منتج از رساله‌ی *پاتانجالی* با دستاوردهای فلسفی‌عرفانی صوفیه و عرفای مسلمان و احیاناً پیدا کردن اختلافات و مشابهت‌های موجود در این مکاتب که ما را به شناخت دقیق‌تر فلسفه‌ی عرفانی هندیان رهنمون می‌سازد.

البته بخش عمده‌ی این متن همان رساله‌ی *پاتانجالی* (بند ب) است که موارد الف و ج برای درک و فهم مناسبتر آن به اصل این مجموعه افزوده شده است.

در رابطه با ترجمه‌ی این رساله از عربی به فارسی، به نکات ذیل توجه فرمایید:

۱. متن مورد استفاده اینجانب برای ترجمه، متن تصحیح و چاپ شده توسط منوچهر صدوقی سهاست که ایشان نیز بر اساس طبع هلموت ریتر به تصحیح مجدّد متن دست زده‌اند.

۲. در مواردی که کلمه یا کلماتی در اصل متن مخدوش شده و بناچار مصححین نزدیکترین انتخاب به باقیمانده‌ی حروف را گزیده‌اند، من با توجه به ارتباط مفهومی با متن سانسکریت به گزینش مناسب‌ترین واژه پرداخته‌ام. به عنوان مثال در پرسش سی‌ام چنین آمده است:

«قال السّائل: کیف یکون حال النّفس اذا حَصَلت بین (الفجور) و الآثام ثم اشتبکت بحبس المواليد للانعام و الانتقام؟»

واژه‌ی «الفجور» در این جایگاه پیشنهاد صدوقی سهاست و ریتر آن را «الاجور» خوانده است. "فجور" و "آثام" مترادف و "اجور" و "آثام" مقابل هم هستند، به نظر می‌رسد با توجه به "انعام" و "انتقام" در طی این پرسش، و پاسخ ارائه شده به این سؤال (تُرَدَّدُ بحسب ما قَدَّمت و اجترحت فیمابین راحهٍ و شدّهٍ و تصرّف بین آلم و لذّهٍ.) که مجدداً "راحه" و "شده" و " الم" و "لذه" در برابر هم نهاده شده‌اند باید واژه‌ی مخدوش شده را "الاجور"

خواند و نه "الفجور" که ترجمه‌ی آن می‌شود: «حالِ نفس هر گاه به اعمال مستوجب اجر و یا عذاب بپردازد و در نتیجه در حبس و بند (تولدهایی) برای نعمت بخشیده شدن یا انتقام گرفتن درهم و مشتبه شود، چیست؟» و این معنا با اصل متنِ سانسکریت سازگار است، آنجا که نتایج خیر (hlada) و عذاب‌آور (paritapa) را با علل شایسته (punya) و ناشایست (apunya) مربوط می‌کند (سوتراها ۱۴-۲) و اصولاً طبق فلسفه‌ی سوتراها انسانها بین خیر و شر در تردد هستند تا آنکه بتوانند وارستگی را به کمال رسانده و از کل چرخه‌ی بازپیدایی که شامل آسایش و ناراحتی هر دوست، رها شوند.

در هر حال در چنین مواردی، واژه‌ای را که با اصلِ سوتراها به لحاظ مفهومی مناسبت داشته است، به فارسی برگردانده و سایر احتمالات و واژه‌های پیشنهادی را نادیده گرفته و در ترجمه به آنها اشاره‌ای نشده است.

۳. ظاهراً برخی صفحات نسخه‌ی خطی را موریانه زده و کلماتی به کلی ساقط شده‌اند مثل پاسخ پرسش بیست‌وهشتم:

«قال المجیب: هو طلبُ الخلاص فانّها اذا أحاطت بالنّفس و غَمرَتها لم یخلُ من اکتساب جزاء؟ و احر ... و له؟ ... یقتضی؟ ... منها جزاء بالکسب او؟ المکافات و ان کانت فی الاخری موهومه فانّها فی الدّنیا محسوسه معلومه ...»

در چنین مواردی نهایت سعی خودم را کرده‌ام تا بر اساس جملات قبل و بعد متن و ناظر بر اصل سوتراها ترجمه‌ای قابل درک ارائه شود و آنچه به منظور فهم عبارات اضافه شده داخل گیومه قرار گرفته است تا از اصل متن تفکیک شود. و آن جملاتی را هم که مجبور بوده‌ام بر اساس یکی دو واژه حدس زده و بسازم مجدداً در گیومه قرار داده‌ام. هر چند که تعداد آنها بسیار اندک است.

به این ترتیب عبارت بالا چنین ترجمه شده است: «پاسخ‌دهنده گفت: [غایت نهایی] جستجوی آزادی و رهایی است و این قوای پنجگانه هر گاه بر نفس احاطه یافته و آن را بپوشانند [به ناچار باید در پی کسب راه و جزایی برای مکافات آن قوا بود تا نفس از اثر آنها رها شود] چه آنکه اگر اثر آن [قوا] در دیگری [تولد دیگر] موهوم باشد ولی آن آثار در این دنیا معلوم و محسوس می‌باشد ...»

۴. در ترجمه‌ی متن سوتراها، به اصل متن سانسکریت توجه داشته‌ام و در میان ترجمه‌های این متن به انگلیسی، ترجمه‌ی فیورشتاین (Feuerstein G) را قابل اعتمادتر از سایر ترجمه‌ها یافتم و لذا از آن ترجمه نیز استفاده کرده‌ام هر چند که تقریباً تمامی ترجمه‌های انگلیسی دیگر این متن را هم با ترجمه‌ی خود مقایسه کرده‌ام. در آغاز هر قطعه، ترجمه‌ی فرازهای سانسکریت به فارسی آورده شده و آنجا که متن بیرونی از عربی بازگردانده شده، آن با "ترجمه": مشخص شده و نوع خط نیز تغییر کرده است. شرح پرسش و پاسخ‌ها بیشتر تطبیق آنها بر سوتراهایی است که بیرونی بر اساس آنها، عبارات خود را ساخته است و احیاناً روشن ساختن مفهوم آن فرازها بر اساس تفاسیر موجود، اعم از تفاسیر سنتی و کهن و شروح جدیدتر که به این روزگار تنظیم شده‌اند و در ذکر منابع و مأخذ قابل پی‌گیری هستند.

۵. واژه‌های سانسکریت که در متن به کار رفته است با حروف لاتین در مقابل آنها نشان داده شده تا تلفظ آنها برای کسانی که با ادبیات سانسکریت آشنا نیستند ساده باشد. و از سوی دیگر مجموعه‌ی اصطلاحات سانسکریت به کار رفته در رساله‌ی سوتراها در پایان این متن با ترجمه قرار دارد تا در صورت نیاز استفاده شود.

۶. قسمت‌هایی از متن عربی که آن را موریانه خورده و بر اساس اصل متن سانسکریت نیز قابل تشخیص نبوده و نمی‌توان بخش افتاده را به دقّت حدس زد با علامت ؟ نشان داده شده است. مثل مواردی در پرسش چهل و ششم و البته آن غیر از مواردی است که ساختار جمله پرسشی است و لذا علامت ؟ در پایان جمله آورده شده است.

۷. به نظر می‌رسد مناسب‌تر بود که اصل متن بیرونی به زبان عربی در پایان این رساله به عنوان مرجع و برای صاحب‌نظران و آگاهان به ادبیات عرب آورده می‌شد. ولی از آنجا که متن کامل رساله به زبان عربی با تصحیح منوچهر صدوقی سها توسط پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی چاپ و تکثیر شده است، از تکرار آن صرف نظر شد.

۸. سرانجام اشاره به این موضوع ضروری است که ترجمه‌ی بیرونی شامل سه مقدمه، چهار قطعه که در واقع ترجمه‌ی هر چهار بخش(pada) متن سوتراهاست و یک مؤخره می‌شود. بخش چهارم سوتراها به عقیده‌ی برخی مفسرین به علتِ اشاره به بعضی مسائلی که بعداً در برخی مکاتب بودایی طرح شده است، اصالتِ سه فصل اول را ندارد و این احتمال وجود دارد که بعدها تحت تأثیر مکاتب بودایی به سه بخش اول افزوده شده باشد. در هرحال متن حاضر شامل ترجمه و شرح مقدماتِ بیرونی و سه قطعه‌ی اول از رساله‌ی سوتراهاست و قطعه‌ی چهارم ترجمه و شرح نشده است. البته ترجمه‌ی بخش سانسکریت ارائه شده و تنها برگردان متن بیرونی از عربی و شرح آن انجام نشده است. علت این امر گذشته از اینکه بخش چهارم همانطور که ذکر شد اصالت سه بخش اول را ندارد و مهمترین مضامین سوتراها در همان سه فصل اول گنجانده شده بلکه به علت اشتغال و گرفتاریهای شخصی من هم بوده است. نگرانی از اینکه کنار نهادنِ این متن به سودای تکمیل آن، آن را به فراموشخانه‌ی بسیاری دیگر از یادداشتهایم که امروز حتّی نمی‌دانم کجا هستند بیفزاید، مرا واداشت که این متن را با همین شرایط به ناشر بسپارم.

اهمیّت و ویژگی‌های اثر بیرونی

مطالعه و تحقیق در ملل و نحل و از جمله آراء و افکار هندوان از دیرباز مورد توجه برخی متفکرین و اندیشمندانِ مسلمان از جمله ایرانشهری، بیرونی، میرفندرسکی و داراشکوه قرار گرفته بود. هر کدام از هندشناسان مسلمان رویکردی منحصر به فرد و نگاهی متمایز به سرزمین هندوستان و فرهنگ و تمدن آن داشته‌اند. امّا در مورد چشم‌انداز و رویکرد خاص بیرونی به طور خلاصه به مواردی اشاره می‌شود، از آنجا که برخی از این شاخص‌ها در کتاب نیز مورد اشاره و تحلیل قرار گرفته بنابراین در اینجا تنها فهرست‌وار موارد اصلی خلاصه شده و ارائه می‌شود.

لازم به ذکر است که این موارد ناظر بر این اثر بیرونی یعنی رساله‌ی پاتانجل است:

۱. ساختار ارائه شده توسط بیرونی که به صورت پرسش و پاسخ تنظیم شده، منحصر

به فرد بوده و احتمالاً مفسّران دیگر تا آن زمان از این روش استفاده نکرده‌اند. اصل متن سوتراها نیز به صورت پرسش و پاسخ نیست. همانطور که بیرونی در مقدمه‌ی خود مطرح کرده است این روش را برای سهولت درک و انتقال مفاهیم این رساله ابداع کرده است: «کتابهای هندوان در اوزانی خاص به نظم سروده شده‌اند و فرازهای آن نیازمند شرح و تفسیر است و از این لحاظ نقل کامل آنها دشوار است... به این دلیل در ترجمه‌ی این رساله مجبور شدم فرازها و نص مطالب را با تفسیری اضافی و به شیوه‌ی سؤال و جواب گرد آورم.» مقدمه رساله‌ی پاتانجل

۲. البته ذکر نکته‌ای در اینجا ضروری است. در شرح وی وارانا (Vivarana) هم که منسوب به شانکاراست از روش پرسش و پاسخ در تفسیر سوتراها استفاده شده است. اصل متن سانسکریت این شرح اولین بار در سال ۱۹۵۲ میلادی در مدرس توسط دو پاندیت هندی، راما شاستری (P.S.Rama Sastri) و کریشنا مورتی شاستری (S.R.Krishnamurti)، کشف، تصحیح و چاپ شد. آنها این متن را بنابر قرائنی منسوب به شانکاراچاریا کردند که در آن صورت قدمت این رساله به قرن هفتم میلادی باز خواهد گشت و حتّی از شرح واچاسپاتی میشرا نیز قدمتی بیشتر پیدا می‌کند و اولین شرح سوتراها بعد از تفسیر *ویاسا* خواهد بود.

در هر حال احتمال اینکه این شرح واقعاً از شانکاراچاریا باشد توسط برخی از هندشناسان بزرگ مثل ویلهلم هالبفاس (Wilhelm Halbfass) مایدا (S.Mayeda) و ناکامورا (H.Nakamura) تأیید شده است، ولی همچنان برخی دیگر از هندشناسان مثل فیورشتاین (Georg Feuerstein) این متن را گردآوری شده در قرن چهاردهم به حساب می‌آورند.

امّا مسئله‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد اینست که این متن نمی‌توانسته الگوی بیرونی قرار گرفته باشد زیرا بیرونی همانطور که گذشت صراحتاً ترجمه‌ی این متن را در قالب پرسش و پاسخ به خودش منسوب کرده است و چه بسا متنی مانند باگاواد گیتا (Bhagavad Gita) که مورد توجه خاص بیرونی بوده است و به صورت پرسش و پاسخ بین ارجنا (Arjuna) و کریشنا (Krishna) ست الهام بخش بیرونی در این کار بوده

باشد. ثانیاً پرسش و پاسخهای متن وی وارنا و متن بیرونی کاملاً از هم متفاوت هستند و قاعدتاً بیرونی متن مهمی چون وی وارنا را ندیده و الّا در ترجمه‌ی او تأثیر می‌گذاشت که نگذاشته است. ضمناً تعداد پرسش و پاسخهای این دو متن با هم اختلاف فاحش دارند. در حالیکه کلّ بخش اول از سوتراها(Samadhi Pada) توسط بیرونی در قالب بیست و سه پرسش و پاسخ طرح شده است تنها اولین سوترا از بخش اول در متن وی وارانا در طی ۱۹ پرسش و پاسخ تحلیل شده است.

۳. پرسش‌هایی که بیرونی مطرح کرده، روند ویژه‌ای را در درک و ارتباط با اصل سوتراها فراهم ساخته است. به عبارت دیگر این سؤالات در حکم نور و چراغی است برای زائری که در صحرای بی نام و نشان سوتراها سردرگم شده است، و از این لحاظ بیرونی خلاقیتِ جالبی را در ترجمه و روایت ادبیات سوتراها ارائه کرده است.

۴. محتوای پرسش و پاسخهای بیرونی نه تنها نقل و ترجمه‌ی اصل سوتراهای *پاتانجالی* است، بلکه هر فرازی از سوتراها را که مبهم تشخیص داده و شرحی مضاعف بر آن را لازم دانسته مجدداً طی پرسش و پاسخی جدید و مستقل صورت‌بندی و تحلیل کرده است.

به عنوان نمونه محتوای پرسش سیزدهم که سؤال از تفاوت میان خداوند سبحان و انسان کاملی است که به حقیقتِ خود، آگاه و از قید طبیعت رها شده، در اصل سوتراها مطرح نیست.

بیرونی با توصیفی که از انسان کامل و به رهایی رسیده در سوتراها شده، برای یاری به خواننده که دچار سردرگمی و احتمال خطا در درک صحیح این موضوع نشود، این پرسش و پاسخ را طرح و مطالبی را ارائه می‌کند. این مسئله تا پایان ترجمه‌ی بیرونی ادامه دارد و نشان می‌دهد او در انتقال مضامین سوتراها به جامعه‌ی خود، بسیار دقیق و حساس بوده و حتّی نگران احتمال شکل‌گیری انحراف‌های فکری در میان مخاطبان خود بوده است.

۵. پرسش و پاسخهای بیرونی ناظر بر نقل و روایتِ سوتراها از زبان سانسکریت به زبان عربی و شرح و شفاف‌بخشی آنهاست. هر چند ظاهراً بیرونی با برخی از مضامین

مطروحـه در این سـوتراها موافق نیسـت و این موضوع را در مقدمـه و مؤخره‌ی او بر این رساله می‌توان دریافت، امّا در ترجمه‌ی سوتراها جانبِ امانت را نگه داشته و از نقد و انتقاد نیز اجتناب کرده است به عبارت دیگر غیر از مقدمه و مؤخره هیچ نقد و ایرادی بر مضامین وارد نساخته است البته باید توجه داشت که بیرونی به ترجمه‌ی تمامی مضامین مطروحه در سوتراها نپرداخته، بلکه محتوای سوتراها را گلچین کرده و برخی فرازها را مسکوت گذاشته است. به عنوان مثال او مراتب سامادی نیربیجا و بدون بذر را (nirbija Samadhi) که در بخش اول (Samadhi Pada) مطرح شده، ترجمه نکرده و نادیده گرفته است. به این دلیل شاید بتوان گفت او بخشی از سوتراها را که خود با آنها موافق نبوده، نقل نکرده است. گذشته از آمار و ارقامی که در رابطه با گستره‌ی جهان و عوالم هستی به عنوان نگرشی از ادیان و مکاتب دیگر در بخش سوم طرح کرده، مسائل اساسی این رساله که تا حدّی در تحقیق ماللهند نیز با ذکر منبع طرح شده است با مخالفت بیرونی روبرو نیست. بلکه او این مطالب را گوهری دانسته که باید از میان آلودگیهای افسانه‌ها و روایات غیر منطقی درآمده و حقیقتِ آن در ساختاری منطقی ارائه شود.

۶. ترجمه‌ی بیرونی شامل هر چهار فصل رساله‌ی سوتراهاست. ولی برخی فرازها را که مهمتر تشخیص داده، طی چندین پرسش و پاسخ تبیین کرده و برخی فرازها را که گنگ بوده و یا یکسره با اصول عقلی ناسازگار بوده، ترجمه نکرده و برخی فرازهای طولانی که ناظر به دستورات سلوکی و تمرینات عملی است، خلاصه کرده و در یک پرسش و پاسخ به آن پرداخته است.

به عنوان مثال فرازهای ۲۸ تا ۵۵ از بخش دوم (Sadhana Pada) را که ناظر به سلوک عملی یوگاست، تنها در یک پرسش و پاسخ طولانی گردآوری و ترجمه کرده است.

امّا پرسش و پاسخهای یازدهم تا هیجدهم یعنی هشت پرسش و پاسخ به توحید الهی اختصاص یافته است و این در حالی است که در اصل سوتراها، ۶ فراز به این موضوع تخصیص یافته است.

ضمناً او فرازهای پنجاه و پنجاه‌ویک سوتراها (از سامادی پادا) که اوج رمزگویی اصل رساله‌ی سانسکریت است و می‌تواند به وحدت وجود اشاره کرده باشد، ترجمه نکرده است.

۷. با توجه به تشبیهات و مثال‌هایی که بیرونی در طی پرسش و پاسخهای خود عنوان کرده است، به طور قطع ترجمه‌ی او مبتنی بر متن یوگاباشیا(Yoga Bhashya) است که اولین شرح بر رساله‌ی سوتراها به حساب می‌آید و توسط *ویاسا* (Vyasa) در ۴۵۰ بعد از میلاد تحریر شده است. به عنوان مثال به تمثیلی که *ویاسا* در فراز ۱۳ از بخش سوم آورده است رجوع کنید که عیت تمثیل ارائه شده توسط بیرونی است. به نظر نگارنده اصولاً بیرونی همین متن را ترجمه کرده است و شرح *ویاسا* که گفتاری کوتاه به زبان سانسکریت پس از هر فرازی است، برای بیرونی قابل تشخیص از اصل گفتار *پاتانجالی* نبوده است. شاهد این ادّعا، گفتار خودِ او در مقدمه‌اش است. زیرا بیرونی از این مسئله که رساله‌اش مختصرتر از اصل سانسکریت است عذرخواهی کرده و آن را به علت حذف برخی اضافات مربوط به دستور زبان عنوان کرده و به خواننده اطمینان می‌دهد که اصل مطالب را با صداقت و به طور کامل بیان کرده باشد.

«و کسی گمان نبرد که در انتقال معنا کوتاهی کرده‌ام، بلکه این رساله را در ترجمه از آنچه وبال و اضافی بود [صناعات لفظی و ادبی] پیرایش کرده‌ام.»

در حالیکه اصل سوتراهای *پاتانجالی* کوتاه‌تر از متن بیرونی است و مقیاس بیرونی ناظر بر شرح *ویاسا* بوده است.

۸. سرانجام اشاره به این موضوع خالی از فایده نیست که بیرونی بر خلاف سایر هندشناسان ما مثل ایرانشهری و میرفندرسکی تنها واسطه‌ای نبوده که آراء و گفتار هندوان را در جامعه‌ی اسلامی آن دوران معرّفی و ترجمه کند. بلکه او واسطه‌ای بوده که هندوان را نیز با دستاوردهای علمی مسلمانان و نقطه نظرات خود آشنا ساخته است. همانطور که در تحقیق ماللهند عنوان می‌کند حتّی به هندوان کمک کرده منطق پشت ادّعاهای آثار مقدسشان را درک کنند تا حدّی که کار او را به سحر

و افسون نسبت داده بودند!

***

در پایان از تمامی اساتید و دوستان عزیزم که در گردآوری و تنظیم این متن مرا همراهی کرده‌اند تشکر می‌کنم. به‌ویژه دکتر محمد هادی قندهاری که با حوصله و صبر زیاد بیشتر این متن را مطالعه کرده و اشکالات موجود را به من گوشزد کردند و دکتر عبّاس صدری که راهنمایی‌های ایشان همواره توشه‌ی مسیرم بوده است. همچنین استاد منوچهر صدوقی سها که بی‌عنایات ایشان این مجموعه تکمیل نمی‌شد صمیمانه سپاسگزارم. ضمناً باید از دکتر جورج فیورشتاین، پاندیت اوشاربودآریا و دکتر دیوید فراولی که مرا در درک فرازهای سانسکریت یوگاسوترا یاری کرده و شریک فهم خود از این فرازها کرده‌اند تقدیر کنم.

ترجمه و شرح این رساله‌ی شریف در غروب جمعه (۱۸:۰۳:۵۶) مورخ ۸ بهمن‌ماه ۱۳۸۹ شمسی معادل ۲۸ ژانویه ۲۰۱۱ میلادی در شهر تهران به پایان رسید.

برزو قادری

بخش اول

جایگاه علمی فلسفی بیرونی
و رویکرد او به هندشناسی

۱. زندگی و آثار بیرونی
۲. رویکرد بیرونی بر هندشناسی
۳. مبانی تفکر بیرونی

۱. زندگی و آثار ابوریحان بیرونی

بیرونی مثالی از یک اندیشمند و متفکر اسلامی در کاملترین جلوه‌ی آن است. او همزمان یک فیلسوف، مورّخ، جهانگرد، جغرافیدان، زبان شناس، ریاضیدان، منجّم، شاعر، طبیعیدان و صاحب آثاری گرانقدر و مبتکر مباحثی فوق العاده در تمامی علوم نامبرده بود. جایگاه او نزد مسلمین هم‌سنگ "لایب نیتس" و بی شک قابل قیاس با لئوناردو داوینچی در مغرب زمین است.

ویل دورانت

ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی خوارزمی چهره‌ی برجسته‌ی علم و اندیشه و دانشمند نامی قرن چهارم جهان اسلام در روز پنجشنبه سوم ذی‌حجه ۳۶۲ هجری قمری (معادل با ۱۸ شهریور ۳۵۲ شمسی و ۹ سپتامبر ۹۷۳ میلادی) در حوالی خوارزم چشم به جهان گشود و پس از حدود ۷۵ سال تلاش و جهد علمی و نگارش آثاری که گویای خلاقیت و دقّت بی حدّ اوست در دوم رجب ۴۴۰ هجری قمری (معادل ۲۶ آذر ۴۲۷ شمسی و ۱۷ دسامبر ۱۰۴۸ میلادی)(۱) در غزنه چشم از جهان فرو بست.

ابوریحان از اوان کودکی مطالعات علمی خود را آغاز کرد و از بابت داشتنِ استادانی فرهیخته و حکیم، اقبالی بلند داشت. او شاگرد محبوب ابونصر منصور بن علی بن عراق که در مثلثات کروی یگانه‌ی دوران خود بود و در فلسفه شاگرد عبدالصمد حکیم بود و بعدها نیز دوست و معاشر بزرگانی چون ابوعلی سینا، ابوسهل مسیحی، ابوالخیر خمّار و راهبان و اندیشمندان هندی (۲) شد.

با انقراض سلسله‌ی آل عراق، ابوریحان برای مدّتی در روستاهای بخش غربی خوارزم به سر برد و سپس به عراق عجم و جرجان سفر کرد. ظاهراً هجرت او از زادگاهش به اجبار و تحت فشار و سختیهایی بوده است. امّا با ورود به طبرستان مورد عنایت مرزبان بن رستم بن شروین صاحب کتاب مرزبان نامه قرار گرفت و پس از مدّتی به جرجان رفت و مورد اکرام امیر شمس المعالی قابوس بن وشمگیر قرار گرفته و مجالی برای تألیف و تحقیقات علمی خود پیدا کرد.

احتمالاً در اوایل سال ۳۹۴ هجری قمری مجدداً به خوارزم رفت و در دربار خوارزمشاه علی بن مأمون، سپس برادرش ابوالعباس مأمون خدمت کرد. خوارزمشاهیان در جلب فرزانگان و دانشمندان به دربار خویش و بزرگداشت آنان به‌ویژه با داشتن وزیری حکیم و ادیب چون ابوالحسین سهیلی شهرتی نیک داشتند.

این دوران نیز با هجوم سپاهیان سلطان محمود غزنوی در سال ۴۰۸ هجری قمری به خوارزم و برچیدن حکومت مأمونیان به پایان رسید. از بهار آن سال تا پایان عمر، ابوریحان در خدمت سلاطین غزنوی بود و در دربار سلطان محمود، سلطان مسعود و سلطان مودود خدمت کرد. هر چند سلطان مسعود و سلطان مودود در تکریم و اعزاز ابوریحان طریق افراط پیش گرفته بودند و رابطه‌ای بسیار گرم و صمیمی میانشان برقرار بود ولی چهارده سال حاکمیتِ سلطان محمود تؤام با گرمی و آسودگی برای بیرونی نبود و حتّی شش ماه را نیز در زندان و حبس گذراند که عاقبت با وساطت احمد میمندیِ وزیر نجات پیدا کرد.

شاید بی میلی ابوریحان به خدمت در دربار سلطان محمود، احساس خطر و بیم جان، میل به آشنایی با فرهنگهای دیگر و کشف ناشناخته‌ها، او را بر آن داشت که با حمله‌ی سلطان محمود به سرزمین پهناور هندوستان، او نیز همراه شود و برای ۷ سال یا بیشتر در سرزمین کهنسال هندوستان در طلب علوم و معارف آن سرزمین رنج طلب و تحقیق را بر خود هموار سازد. عاقبت حکیم ابوریحان بیرونی پس از عمری تلاش و تحقیقات علمی و فلسفی و با میراثی گرانبها شامل بر بیش از ۱۳۰ کتاب و رساله برای جامعه‌ی بشری دار فانی را وداع گفت.

آثار ابوریحان

بیرونـی در گسـتره‌ی علـوم و معارفی که در آنها به تحقیـق و تألیف پرداخته، بی‌همتا و بـی نظیـر بـوده اسـت. او غیـر از دانش‌های نقلی شـامل حدیث، فقه و اصول، در سـایر معـارف عقلـی و علمـی زمان خـود صاحب نظـر و دارای تألیفاتـی قابل تأمل بوده اسـت. ظاهراً به درخواست یکی از دوستان و یا شاگردانش در سال ۴۲۷ هجری قمری فهرستی برای تألیفات خود تدوین می‌کند که شـامل ۱۳۸کتاب و رسـاله می‌شـده اسـت که از این تعـداد ۲۵ رسـاله آثـار قلمـی خود او نیسـت، بلکه ۱۲ رسـاله از ابونصرعراق اسـتاد بیرونی اسـت که به نام او تألیف کرده اسـت و ۱۲ رسـاله هم اثر ابوسـهل مسیحی دوست بیرونی اسـت که او نیز این آثار را به بیرونی تقدیم کرده اسـت. رساله‌ی آخر نیز متعلّق به ابوعلی حسن بن علی جیلی است که به نام بیرونی تحریر شده است.

در هـر حـال از آنجـا کـه پـس از تحریر این فهرسـت، بیرونی حدود سـیزده سـال دیگر زندگی کرده است، مسلماً باید آثار دیگری را هم ترجمه و یا تألیف کرده باشد. در مجموع محققیـن آثـار کامل او را بین یکصدوسـی تا یکصدوهشـتادوپنج اثر به‌حسـاب آورده اند. (۳)

و امّا فهرست آثار بیرونی:

۱. المسائل المفیده و الجوابات السدیده (درعلل زیج خوارزمی) ۲۵۰ برگ

۲. ابطال البهتان بایراد البرهان علی اعمال الخوارزمی فی زیجه، ۳۶۰ برگ

۳. الوساطه بین الخوارزمی و الاهوازی، ۶۰۰ برگ

۴. تکمیل زیج حبش بالعلل و تهذیب اعماله من الزلل، ۲۵۰ برگ

۵. جوامـع الموجـود لخواطـر الهنود فی حسـاب التنجیم (درباره ی سـند هند !)، ۵۵۰ برگ

۶. تهذیب زیج الارکند

۷. مقالید علم الهئیه، ۱۵۵ برگ

۸. خیال الکسوفین عند الهند

۹. امر الممتحن و تبصیر ابن کیسوم المفتتن (درباره ی زیج ممتحن) ۱۰۰ برگ

۱۰. اختلاف الاقاویل لاستخراج التحاویل، ۳۰ برگ

۱۱. التحلیل و التقطیع للتعدیل (درباره ی تعدیل خورشید) ۷۰ برگ

۱۲. تهذیب الطرق المحتاج الیها فی استخراج هیئه الفلک عند الموالید و تحاویل السنین و غیرها من الاوقات، ۶۰ برگ

۱۳. مفتاح علم الهئیه (برای قاضی ابوالقاسم عامری) ۳۰ برگ

۱۴. تهذیب فصول الفرغانی، ۲۰۰ برگ

۱۵. اِفراد المقال فی امر الضلال، ۲۰۰ برگ

۱۶. استعمال دوائر السموات لاستخراج مراکز البیوت، ۱۰۰ برگ

۱۷. طالع قبّه الارض و حالات الثوابت ذوات العروض، ۳۰ برگ

۱۸. اعتبار مقدار اللیل و النهار فی جمیع الارض لتعریف کون السنه یوماً تحت القطب بغیر تشکیل، مقاله

۱۹. تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، ۱۰۰ برگ

۲۰. تهذیب الاقوال فی تصحیح العروض و الاطوال، ۲۰۰ برگ

۲۱. تصحیف المنقول من العرض و الطول، ۴۰ برگ

۲۲. تصحیح الطول و العرض لمساکن المعمور من الارض، مقاله

۲۳. تعیین البلد من العرض و الطول کلاهما، مقاله

۲۴. استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قلل الجبال، ۶۰ برگ

۲۵. غروب الشمس عند مناره اسکندریه، ۴۰ برگ

۲۶. الاختلاف الواقع فی تقاسیم الاقالیم، ۲۰ برگ

۲۷. اختلاف ذوی الفضل فی استخراج العرض و المیل

۲۸. الاجوبه و الاسئله لتصحیح سمت القبله، ۳۰ برگ

۲۹. ایضاح الادّله علی کیفیه سمت القبله، ۲۵ برگ

۳۰. تهذیب شروط العمل لتصحیح سموت القبل، ۲۵ برگ

۳۱. تقویم القبله ببست بتصحیح طولها و عرضها، ۱۵ برگ

۳۲. الانبعاث لتصحیح القبله، ۴۵ برگ

۳۳. تلافی عوارض الزلّه فی کتاب دلائل القبله

۳۴. تذکره فی الحساب و العه بارقام السنه و الهند، ۳۰ برگ

۳۵. استخراج الکعاب و اضلاع ماوراء ه من مراتب الحساب، ۱۰۰ برگ

۳۶. کیفیه رسوم الهند فی تعلّم الحساب

۳۷. أن رأی العرب فی مراتب العدد اصوب من رأی الهند فیها، ۱۵ برگ

۳۸. راشیکات الهند، ۱۵ برگ

۳۹. سکلت الاعداد، ۳۰ برگ

۴۰. ما فی براهم سدهاند من طرق الحساب، ۴۰ برگ (ترجمه)

۴۱. منصوبات الضرب

۴۲. تجرید الشعاعات و الانوار عن الفضائح المدّونه فی الاسفار، ۵۵ برگ

۴۳. تحصیل الشعاعات با بعد الطرق عن الساعات، ۱۰ برگ

۴۴. مطرح الشعاع ثابتاً علی تغیّر البقاع، ۱۵ برگ

۴۵. تمهید المستقر لتحقیق معنی الممّر، ۶۰ برگ

۴۶. استیعاب الوجوه الممکنه فی صنعه الاصطرلاب، ۸۰ برگ

۴۷. تسهیل التصحیح الاصطرلابی و العمل بمرکباته من الشمالی و الجنوبی، ۱۰ برگ

۴۸. تسطیح الصور و تبطیح الکور، ۱۰ برگ

۴۹. فیما اخرج ما فی قوّه الاصطرلاب الی الفعل، ۳۰ برگ

۵۰. استعمال الاصطرلاب الکری، ۱۰ برگ

۵۱. تعبیر المیزان لتقدیر الازمان، ۱۵ برگ

۵۲. تحصیل الان من الزمان عند الهند، ۱۰۰ برگ

۵۳. تذکره فی الارشاد الی صوم النصاری و الاعیاد، ۲۰ برگ

۵۴. الاعتذار عمّا سبق لی فی تاریخ الاسکندر، ۱۰ برگ

۵۵. تکمیل حکایات عبدالملک الطبیب البستی فی مبدا العالم و انتهائه، ۱۰۰ برگ

۵۶. دلاله الاثار العلویه علی الاحداث السفلیه، ۳۰ برگ

۵۷. ابطال ظنون فاسده خطرت علی قلوب بعض الاطباء فی امر الکواکب الحادثه فی الجو، ۷۰ برگ

۵۸. الکلام علی الکواکب ذوات الاذناب و الذوائب، ۶۵ برگ

۵۹. مضیات الجو الحادثه فی العلو، مقاله

۶۰. تحقیق منازل القمر، ۱۸۰ برگ

۶۱. تصفح کلام ابی سهل القوهی فی الکواکب المنقضه، ۱۵ برگ

۶۲. الفحص عن نوادر ابی حفص عمر بن فرخّان (طبری)، ۲۴۰ برگ

۶۳. النسب التی بین الفلزات و الجواهر فی الحجم، ۳۰ برگ

۶۴. استخراج الاوتار فی الدائره بخواص الخط المنحنی فیها، ۸۰ برگ

۶۵. تذکره فی المساحه للمسافر المقوی، ۱۰ برگ

۶۶. نقل خواص الشکل القطاع الی ما یغنی عنه، ۲۰ برگ

۶۷. انّ لوازم تجزئی المقادیر لا الی نهایه، قریبه من امر الخطین اللذین یقربان و لا یلتقیان فی الاستیعاد، ۱۰ برگ

۶۸. صفه الاسباب السخونه الموجوده فی العالم و اختلاف فصول السنه، ۴۵ برگ

۶۹. البحث عن الطریقه المتعرفه المذکوره فی کتاب الاثار العلویه، ۴۰ برگ

۷۰. المسائل البلخیه فی المعنی المتعلقه بانکسار الصناعه، ۷۰ برگ

۷۱. الجوابات عن المسائل الوارده من منجمی الهند، ۱۲۰ برگ

۷۲. الجوابات عن المسائل العشر الکشمیریه

۷۳. التفهیم لاوائل صناعه التنجیم

۷۴. تقسیط القوی و الدلالات بین اجزاء البیوت الاثنی عشر، ۱۵ برگ

۷۵. حکایه طریق الهند فی استخراج العمر، مقاله

۷۶. سیر سهمی السعاده و الغیب، مقاله

۷۷. الارشاد الی تصحیح المبادی اشتمل علی النموذارات، ۵۰ برگ

۷۸. تبیین رأی بطلمیوس فی السالخداه، ۷ برگ

۷۹. الموالید لبراهمهر (ترجمه)

۸۰. وامق و عذرا (ترجمه)

۸۱. قسیم السرور و عین الحیاه (ترجمه)

۸۲. اورمزدیار و مهریار (ترجمه)

۸۳. صنمی البامیان (ترجمه)

۸۴. داذمه و کرامی دحت حهلی الوادی (ترجمه)

۸۵. نیلوفر فی قصه دبیستی و بربهاکر (ترجمه)

۸۶. قافیه الالف من الاتمام فی شعر ابی تمام

۸۷. الاستبحار فی قدّ الاشجار

۸۸. تحصیل الراقه بتصحیح المساحه

۸۹. التخدیر من قبل الترک

۹۰. القرعه المصرّحه بالعواقب

۹۱. القرعه المثمنه لاستنباط الضمائر المخمنه و شرح مزامیر القرعه المثمنه

۹۲. کلب یاره، و هو مقاله للهند فی الامراض التی تجری مجری العفونه

۹۳. تحقیق ماللهند من مقاله مقبوله فی العقل او مرذوله، ۷۰۰ برگ

۹۴. عله علامات البروج فی الزیجات من حروف الجمل، ۱۵ برگ

۹۵. کلام فی المستقر و المستودع، ۱۰ برگ

۹۶. باسدیو الهند عند مجیئه الادنی، مقاله

۹۷. کتاب شامل فی الموجودات المحسوسه و المعقوله (ترجمه)

۹۸. کتاب باتنجل فی الخلاص من الارتبارک (ترجمه)

۹۹. التنبیه علی صناعه التمویه و هی احکام النجوم

۱۰۰. تنویر المنهاج الی تحلیل الازیاج

۱۰۱. التطریق الی تحقیق حرکه الشمس

۱۰۲. البرهان المنیر فی اعمال التسییر

۱۰۳. تنقیح التواریخ و امثال ذلک

۱۰۴. القانون المسعودی

۱۰۵. الآثار الباقیه من القرون الخالیه

۱۰۶. الارشاد الی ما یدرک و لاینال من الابعاد

۱۰۷. الکتابه فی المیکاییل و الموازین و شرایط الطیار و الشواهین

۱۰۸. جمع الطرق السائره فی معرفه اوتار الدائره

۱۰۹. تصور امر الفجر و الشفق فی جهتی الشرق و الغرب من الافق

۱۱۰. تکمیل صناعه التسطیح

۱۱۱. جلاء الاذهان فی زیج البتانی

۱۱۲. تحدید المعموره و تصحیحها فی الصوره

۱۱۳. علل زیج جعفر المکنی با بی معشر

* آثاری که ابونصر عراق به نام بیرونی تحریر کرده است:

۱۱۴. السموات

۱۱۵. عله تنصیف التعدیل عند اصحاب السند هند

۱۱۶. تصحیح کتاب ابراهیم بن سنان فی تصحیح اختلاف الکواکب العلویه

۱۱۷. براهین اعمال حبش بجدول التقویم

۱۱۸. تصحیح ما وقع لابی جعفر الخازن من السهو فی زیج الصفائح

۱۱۹. مجازات دوائر السموات فی الاصطرلاب

۱۲۰. جدول الدقائق

۱۲۱. البراهین علی عمل محمد بن الصباح فی امتحان الشمس

۱۲۲. الدوائر الّتی تحدّ الساعات الزمانیه

۱۲۳. البرهان علی عمل حبش فی مطالع السمت فی زیجه

۱۲۴. معرفه القسی الفلکیه بطریق غیر طریق النبسه المؤلفه

۱۲۵. حلّ شبههٍ عرضت فی الثالثه عشر من کتاب الاصول

* نوشته هایی که ابوسهل مسیحی به نام بیرونی کرده:

۱۲۶. مبادی الهندسه

۱۲۷. رسوم الحرکات فی الاشیاء ذوات الوضع

۱۲۸. سکون الارض او حرکتها

۱۲۹. التوسط بین ارسطو طالیس و جالینوس فی المحّرک الأّول

۱۳۰. دلاله اللفظ علی المعنی

۱۳۱. سبب برد ایام العجوز

۱۳۲. عله التربیه التی تستعمل فی احکام النجوم

۱۳۳. آداب صحبه الملوک

۱۳۴. قوانین الصناعه

۱۳۵. دستور الخط

۱۳۶. الغزلیات الشمسیه

۱۳۷. الرساله النرجسیه

* رساله‌ای که ابوعلی جیلی به نام او کرده است :

۱۳۸. الرساله المعنونه بمن وعن

همانطور که از فهرست بلند بالای فوق که هنوز در بر دارنده‌ی بسیاری آثار ارزنده و مهم بیرونی مثل "الجماهر فی الجواهر" و "الصیدنه فی الطب" (۴) نمی‌شود، بر می‌آید، او در علوم متعدد به‌ویژه نجوم و تنجیم، ریاضیات، جغرافی، زمین‌شناسی، فیزیک، مکانیک، پزشکی، گیاه‌شناسی، دستور زبان، شعر، تاریخ، فلسفه، ملل و نحل و عرفان دارای تألیف و صاحب نظر بوده است. هر چند متأسفانه از این مجموعه تنها ۴۰ اثر از او در کتابخانه‌های جهان به صورت نسخه‌های خطی باقی مانده است. (۵)

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) علیرغم اینکه تاریخ تولد بیرونی پنجشنبه ۳ ذی حجه ۳۶۲ قمری معادل با ۴ سپتامبر ۹۷۳ میلادی ضبط شده است، طبق محاسبات اینجانب تولد بیرونی در ۹ سپتامبر ۹۷۳ میلادی است. ظاهراً عواملی مثل بی‌توجهی به تغییر تقویم نگاری میلادی در سال ۱۵۸۲ از رومی به گریگوری باعث اشتباهاتی در گزارش محققین معاصر ما در تبدیل تاریخ تولد و مرگ دانشمندان کهن شده است.

برای اطلاعات بیشتر از این موضوع رجوع فرمایید به:

۱. کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی و اطلاع رسانی سال دوم، شماره ۲۳، مرداد ۱۳۸۸

مقاله ی: کنکاشی نجومی درباره زمان تولد و مرگ شیخ اشراق / رضا قادری

۲. دکتر تمدّنی، قدرت اله.، جداول تاریخ‌های ایرانی، نشر ورجاوند ۱۳۸۳

(۲) اقامت طولانی بیرونی در هند، فراگیری ادّبیات سانسکریت و برخی آثاری که به صورت سؤال و جواب با دانشمندان هندی تدوین شده است، گویای معاشرت و دوستی بیرونی با پاندیت‌های هندی است.

(۳) همایی آثار بیرونی را بین ۱۳۰ تا ۱۴۰ اثر تخمین زده است. (مقدمه التفهیم ص ۱۰۴)، اذکایی آثاری را که به نام بیرونی است ۱۸۵ عنوان ذکر کرده است که در هر حال ۲۵ اثر به نام بیرونی است و نه به خامه ی او. (پرویز اذکایی، ابوریحان بیرونی، انتشارات طرح نو ۱۳۷۴ ص ۲۴) دانا سرشت آثار بیرونی را ۱۰۳ کتاب و رساله نام برده است که با توجه به فهرست خود بیرونی (۱۳۸ کتاب و رساله) و حذف ۲۵ اثری که به نام اوست و نه تألیف او، لااقل باید ۱۱۳ اثر تألیف کرده باشد و نه ۱۰۳ اثر!، که احتمالاً غلط چاپی است. (اکبر دانا سرشت، آثار الباقیه، امیرکبیر ۱۳۸۶ ص ۲۰ مقدمه)

(۴) همانطور که اشاره شد بیرونی تا سیزده سال بعد از تنظیم این فهرست زنده بوده است. خوشبختانه دو کتاب یاد شده در کشور ما چاپ شده اند.

.بیرونی، ابوریحان.، الصیدنه فی الطب (داروشناسی در پزشکی)، فرهنگستان زبان و ادب فارسی ۱۳۸۳

.بیرونی، ابوریحان.، الجماهر فی الجواهر، مرکز نشر میراث مکتوب

(۵) برای آشنایی بیشتر با احوال و زندگی ابوریحان بیرونی رجوع شود به:

۱. اذکایی، پرویز.، ابوریحان بیرونی، طرح نو ۱۳۷۴
۲. صفا، ذبیح اله.، احوال و آثار بیرونی، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۵۲
۳. مصاحب، غلامحسین.، ابوریحان بیرونی، دانشگاه ملی ایران ۱۳۴۶
۴. قربانی، ابوالقاسم.، بیرونی نامه، انجمن آثار ملّی ۱۳۵۳
۵. همایی، جلال الدین.، التفهیم (مقدمه)، انجمن آثار ملی ۱۳۱۸، موسسه نشر هما ۱۳۶۷
۶. دهخدا، علی اکبر.، شرح حال نابغه‌ی شهیر ایران، کتابخانه طهوری ۱۳۵۲
۷. یادنامه ی بیرونی (مجموعه سخنرانی‌های فرانسه و انگلیس) شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۳ به‌ویژه مقاله‌ی C.E.Bosworth در تأثیر زمینه‌ی تاریخی خوارزم بر زندگی بیرونی.

۲. رویکرد بیرونی بر هند شناسی

اگر دانم کافری در «خطا» زمزمه‌ی توحید به هنجار می‌سراید، می‌روم و از او می‌شنوم و می‌آموزم و منّت‌دار می‌شوم.

مجمع البحرین

محمّد داراشکوه

بیرونی در مقام یک هندشناس در جایگاهی قرار دارد که مسلّماً تا امروز نیز به سادگی نمی‌توان کسی را هم پایه‌ی او دانست. زیرا او نه تنها چون سایر هندشناسان به مطالعه‌ی کلی آداب و رسوم این قوم پرداخته است بلکه چون یک عالم مذهبی و راهب هندو (Pandit) سالها از عمر خود را وقف فراگیری ادبیات سانسکریت، نجوم هندی (Jyotish)، درمانگری معنوی هند (Ayurveda)، معماری (Sthapatya veda)، فلسفه و عرفان (Samkhya & yoga) و حتّی ریاضیات و فیزیک و اساطیر هندی (Purana) کرده است.

ما حتّی امروزه هم کمتر مستشرقی را می‌یابیم که اطلاعاتی جدّی و قابل اعتنا از ریاضیات و نجوم هندی یا معماری و طب این قوم داشته باشد. بلکه تنها شناخت ادبیات سانسکریت و آگاهی از اقوال و آداب و رسوم این قوم برای یک محقّق کافی است تا خود را در این زمینه صاحب‌نظر فرض کند. ولی از آنجا که تمامی علوم و معارف هندو از ریشه‌های فکری واحدی نشأت گرفته‌اند، فراگیری مجموعه‌ی آنها، دقّت و

عمـق والاتـری را بـه مطالعات یک اندیشـمند خواهد بخشـید. در هر حـال بیرونی چنین اندیشمندی است. ضمناً از آن جهت که او خود ریاضیدان و منجمی با فراست و هوشمند بوده اسـت، در طی تلّمذ و فراگیری معارف هندو با اسـاتید این علوم به بحث و مجادله می‌پرداخته اسـت و چه بسـا آنان را تحت تأثیر خود قرار داده و برخی مسـائل و مشـکلات آنها را حل کرده و محرم اسرار اساتید آن قوم شده باشد. چنانکه در تحقیق ماللهند چنین می‌گوید:

«من به نزد منجمین آن قوم مقام تلمیذ می‌داشـتم به حضرت اسـتاد ولیکن چون به قلیلی از معارف آنان وقوف یافتم، بپرداختم به آشـنا گردانی آن جماعت با علل و اشـاره به برخی از براهین و طرق حقیقی در حسابها، پس به تعجب در من آویختند و استفادت از مرا، درهم ریختند و همی پرسیدند که به چه کسی از هندوان رسیدی و این معارف از او دریافتی؟! و من مقدار آنان، با ایشان باز می‌نمودم و به استنکاف برتری می‌کردم. پس نزدیک شد که مرا به سحر نسبت کنند...» (۱)

پیش از ورود به مطالعه و بررسی چشم انداز بیرونی به معارف و علوم هندی اشاره‌ای مختصر بـه حـدود و ثغـور علوم و مذاهـب هندو ضروری اسـت، تا پس از آن اشـاره کنیم کـه بیرونـی کدام گسـتره از ایـن مکاتب و فرق و علـوم را مورد مطالعه و توجـه قرار داده و کدامیک از آن آیین ها را کنار نهاده و به آنها نپرداخته است.

آیین هندو، مجموعه‌ای بسیار گسترده از آراء معنوی، مناسک، آداب و رسوم و علوم وابسـته اسـت که در طی هزاران سـال بالیده و چون ادیان سـامی یک بنیانگذار نداشـته اسـت، بـه همین دلیـل یک کتـاب و مرجع مشـخص وجود نـدارد، بلکـه مجموعه‌ای از شـروتاها(Shrota) یعنـی تعالیـم آسـمانی وجـود دارد کـه بـه نـام وداها(Veda) شـناخته می‌شوند. کهنترین آموزه‌های هندو شامل ۴ متن کهن به نام‌های ریگ ودا(Rig veda)، یاجـور ودا(Yajur Veda)، سـاما ودا(Sama Veda) و آتـاروا ودا(Atharva Veda) اسـت. سـایر آموزه‌های هندو شـامل سـامهیتا(Samhita)، برهمانا(Brahmana)، آرانیاکا(Aran yaka)، اوپانیشـاد(Upanishad)، پورانا(Purana)، سوتراها(Sutra)، ودانگا(Vedanga) و اوپـا ودا(Upa veda) در حـول همـان وداهـای چهارگانـه گسـترش یافته‌انـد. (۲) به این

ترتیب گستره‌ای از اعتقادات و سنتّهای دینی که با پذیرش وداهـای چهارگانه در قلب تعالیم خود، رشد یافته‌اند کلاً به نام آیین هندو یا راست‌پنداران(Astika) و هست‌گویان به تقّدس وداها شناخته می‌شوند. مسلّماً این آموزش‌ها بر تمامی شبه قارّه‌ی هند سایه گسترانده است و حتّی سنّتهایی که به مخالفت با آنها پرداخته‌اند، بیشتر نقّاد جنبه‌هایی از آنها بوده‌اند و به‌طور کامل از زیر چتر این تعالیم نتوانسته‌اند خارج شوند. امّا در هر حال دو برخورد جدّی در برابر این تعالیم در دوران کهن شکل گرفت که همان مقابله‌ی ماهاویر(Mahavir) و شکل گیری آیین جین(Jain) و دیگر آیین بودا (Buddha) بوده است. (قرنها بعد مذاهب دیگری هم در برابر وداها شکل گرفت مثل مذهب سیک).

در هر حال این مذاهب و آیین‌ها که وداها و تقّدس آنها را در مرکز تعالیم خود حفظ نکرده‌اند به عنوان نیست گویان به آموزه‌های کهن ودایی یا ناستیکا(Nastika) شناخته می‌شوند. در دورانی که بیرونی وارد هندوستان شده است در میان مذاهب نیست گوی، همان آیین‌های بودا و جین تا حدّی رواج داشته است. نکته‌ی جالب آنکه بیرونی همّ خود را تنها مصروف گزارش، نقل و ترجمه و تحلیل آموزه‌های راست‌پندار هندو کرده است و صرفاً اشاراتی گذرا به مذهب جین و بودایی دارد.

به طور مشخص تنها اشاره‌ی بیرونی به مذهب جین در تحقیق ماللهند است آنجا که می‌گوید: «برهمنان سرسپرده و عابدان مادرهای هشتگانه‌اند(Ashta Matrin)، شمن‌ها دل‌دادگان آموزه‌های بودا، و فرقه‌ی ناگنا(Nagna) پیروان ارهنت(Arhant) هستند.»

ماللهند ج ۱ ص ۹۱

که منظور از ارهنت در اینجا همان ماهاویر بنیانگذار آیین جین و "ناگنا" یکی از فرقه‌های وابسته به آیین جین است.

و امّا در مورد بودا و آیین او، بیرونی به صراحت در جلد اوّل ماللهند اذعان می‌کند که هیچ کتاب مقدّس بودایی و نه هرگز هیچ راهب بودایی را ندیده است تا از او بنیانهای فکریشان را بیاموزد، بلکه آنچه از بوداییان می‌داند بر اساس روایت ایرانشهری است. جالب آنکه بیرونی به روایت ایرانشهری با دیده‌ی شک نگریسته و آن را روایتی دست

اوّل وَ بر ساختاری علمی و منصفانه استوار نمی‌بیند(۳) در هر حال برخی نظرات که در جلد اوّل یا دوّم مااللهند پیرامون بوداییان طرح کرده است مثل اینکه آنان اجساد مردگان خود را داخل آب می‌اندازند و یا اینکه واراها می‌هیرا(Varaha Mihira) یکی از تجلیات بوداست، درست نمی‌باشند و ما می‌دانیم که بوداییان اجساد خود را می‌سوزانند و یا اینکه "می هیرا" یکی از منجمّین سنّت راست‌پندار هندوست.

امّا از سوی دیگر گزارش بیرونی در رابطه با تأثیرات کهن‌تر آیین بودا و موقعیّت این آیین در ایران باستان قابل اعتناست. در این رابطه او چنین می‌گوید:

«نیز از اموری که موجب دوری ما از هندوان است، آن که فرقه‌ی شناخته به شمنان (منظور بوداییان است) با شدّتِ عداوتی که با برهمائیان (منظور هندوها هستند) می‌دارند، از اُمم دیگر به هندوان نزدیک‌ترند و به سابق ایّام، خراسان و فارس و عراق و موصل تا حوالی شام، بر آیین آنان بوده‌اند تا بدانگاه که ستاره‌ی زرتشت از آذربایجان درخشید و او به بلخ به آیین مجوس بخواند و گشتاسب دعوت او را ارج نهاد و پور او اسفندیار، آن آیین را به قهر و صلح در بلاد خاور و باختر بپراکند و از چین تا روم آتشکده‌ها افکند و چون به دست شاهان بعد از او فارس و عراق تصفیه شد، شمنان جلای وطن کردند و به خاور بلخ شدند و مجوس تا حال به ارض هند مانده‌اند.» (۴)

مااللهند ج ۱ صص۱۲، ۱۱

پس از اینکه روشن شد ابوریحان بیرونی رویکردی تخصصی بر مذاهب و علوم راست‌پندار هندو یا به اصطلاح مذهب و علوم ودایی داشته است و آگاهی او از مذاهبی چون جین و بودایی ناقص و به روایت دیگران بوده است، حال باید دید در قلمرو علوم ودایی تا چه حدّ احاطه داشته است و روایت او از این قلمرو چگونه بوده است.

همانطور که قبلاً هم اشاره شد آیین هندو بر چهار جُنگ و کتاب باستانی استوار است که در طی دوره‌های زمانی مختلف کتب و طریقت‌های متعددی در شرح و فهم آن آثار، و علوم متعدد برای بهره‌ی عملی از حکمت آن رسائل شکل گرفته است. بیرونی به خوبی این آثار را می‌شناخته و در مااللهند گزارشی از این آثار و حتّی نحوه‌ی خاص قرائت

آنها ارائه داده است.

«معنای بیذ(Veda) دانایی است بدانچه که نادانسته است و آن سخنی است که از دهان براهم (Brahma) یا ایزد تعالی منسوب گردانده‌اند.»

مااللهند ج ۱ ص ۹۴

«نیز همی‌انگارند که بیذ(Veda) همچون آنچه که از آیین‌های دین و دنیای ایشان به دواپر (Dvapara) نخستین که زمانی است که ذکرآن به محل خویش بیاوریم مندرس گشته بوده است، اندرا(Indra) یافته بود تا بیاس(Vyasa) پورِ پراشر(Parashara) آن را نو گردانید.» (۵)

مااللهند ج ۱ ص ۹۵

«و گفته اند که بیاس(Vyasa) آن را به چهار قسمت کرد. بدینسان:
رکبیذ (Rig - Veda)، جرز بیذ (Yajur Veda)، سام بیذ (Sama Veda) و اثربن‌بیذ (Atharva Veda)»

مااللهند ج ۱ ص ۹۶

بیرونی پس از معّرفی تک تک وداها و اشاره‌ای به نحوی قرائت آنها و راگاهای(Raga) مهم در ذکر و خواندن وداها به معّرفی سایر متون ودایی پرداخته و فهرستی از پوراناها(Purana) را مشتمل بر ۱۸ پورانا ارائه می‌کند.(۶) سپس تأکید ویژه‌ای دارد بر سه گنجینه‌ی حکمت و عرفان هند یعنی یوگا سوترا (Yoga Sutra) اثر *پاتانجالی*(Patanjali)، سامکهیا کاریکا(Samkhya Karika) اثر ایشوارا کریشنا(Ishvara Krishna) و باگاواد گیتا(Bhagavad Gita) که در مااللهند بارها از این سه اثر استفاده کرده و به آنها ارجاع داده است و این گویای احاطه و تسلّط او بر این سه متن بوده است.

بیرونی شناخت خوبی از متون تنترا (Tantra)، ماهابهارات(Maha Bharat) آثار علمی هندو در زمینه ی نجوم و ادبیات مثل سوریا سیدانتا(Surya Siddhanta) داشته و حتّی

برخی از این آثار را ترجمه هم کرده است. ضمناً با توجه به آنچه در رابطه با "تحدید معمور از زمین" در کتاب مالالهند آورده است باید او را با آثاری چون مایا ماتا(Mayamata) یا مانا سارا(Manasara) در معماری ودایی آشنا دانست.

در نهایت باید اذعان کرد که بیرونی گستره‌ی بی‌نظیری از فلسفه و معارف ودایی را در آن دوران درک کرده است که شامل وداهای چهارگانه، اساطیر(Purana)، کیهان‌شناسی(Samkhya)، حکمت و عرفان(Yoga)، ادبیات سانسکریت، نجوم و ستاره‌بینی(Jyotish)، معماری (Sthapatya Veda)، پزشکی(Ayurveda) و گوهرشناسی می‌شده است. و مسلماً در این میان نسبت به برخی از علوم و فنون هندوان شناخت بیشتری پیدا کرده است که آن هم بر اساس علائق شخصی خود او نسبت به آن علوم بوده است. بر فرض او به ترجمه آثار متعددی از نجوم و احکام نجوم هندی پرداخته ولی هیچ اثری از پزشکی هندی را ترجمه نکرده است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) رجوع شود به:
بیرونی، ابوریحان.، تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها جلد اول، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
مسلماً مباحثات بیرونی با حکیمان هند، آنان را وا می‌داشته تا جزئیات علوم و معارف خود را نیز در مباحثات ابراز کنند و بیرونی که دانشمندی هوشمند بوده‌است از این طریق و البته حُسن خُلقِ خود، توانسته در مدّتی کوتاه به ژرفای برخی از این علوم نفوذ کند.
از این پس نقل قول‌های کتاب ماللهند را بر اساس ترجمه منوچهر صدوقی سها ذکر خواهم کرد و برای سهولتِ قرائتِ واژه‌های سانسکریت، لاتین آن کلمات را در متن اضافه می‌کنم.

(۲) سامهیتا، برهمانا، آرانیاکا و اوپانیشادها، متونی مقدس در ارتباط با درک کاملتر وداهای چهارگانه و شناخت مراسم و مناسک وابسته به آنها و مفاهیم نهانی در پشت آن اذکار و ادعیه هستند. پوراناها بیانی اسطوره‌ای در درک اسرار هستی داشته و در قالب قصه و داستان مبانی ودایی را بازگو می‌کنند. اوپا ودا(Upa – Veda) شامل معماری، پزشکی، هنرهای رزمی و موسیقی ودایی می‌شود و ودانگا(Vedanga) ابزاری است برای درک درست لغات، نحوه‌ی صحیح قرائت و خواندن وداها و استفاده‌ی عملی از سروده‌های اصلی ودایی که در فصول بعدی به طور مفصل‌تری به این مبانی پرداخته می‌شود.

(۳) اصولًا بیرونی در تحقیق ماللهند سه بار از ایرانشهری یاد کرده است و البته او را به نیکی ستوده است:
«انّه من الکُتّابِ القلائل اللّذین بحثوا فی شؤون الهند بطریقه جدیه» (= یعنی ایرانشهری از اندک نویسندگانی است که در امور مربوط به هند به طور جدّی و با روشی درست بحث کرده است.) و این گویای آنست که احتمالاً کسان دیگری هم در آن روزگار از آراء و اقوال هندوان بحث کرده‌اند، هر چند متأسفانه ما امروزه آنها را نمی‌شناسیم. و امّا در مورد آیین بودا و روایت ایرانشهری چنین می‌گوید: «و لانّی لم اجد کتاباً للشّمنیه و لا احداً منهم استشفّ من عنده ما هم علیه فانّی حکیتُ عنهم فبو ساطه الایرانشهری و ان کنتُ أطن أنّ حکایَتُه غیر مُحصّله اوعن غیرِ محصّل. (= نه از شمنیه کتابی یافتم و کسی از آنان که بتوان به آنچه نزد آنان است راه یافت، و اگر از آنها چیزی نقل می‌کنم به وساطت ایرانشهری است. هر چند گمان می‌برم گزارش او یا در این رابطه کاملاً محققانه نیست یا از شخصی غیر محصّل است.)

(۴) در رابطه با گزارش بیرونی از بودایی‌ها همچنین رجوع کنید:
Professor Ahmad Hasan Dani , Alberuni's Indica , university of Islamabad Press. 1973 (P.121 - 123)

(۵) منظور از دواپارا(Dvapara) سومین دوران تکامل تاریخ یا عصر مس است. بنابر تاریخ نگاری و فلسفه تاریخ ودایی هر دوره از ادوار هستی شامل ۴ مرحله(Yuga) است به نام‌های ساتیا(Satya)، ترتا(Tretha)، دواپارا(Dvapara) و کالی (Kali). در پایان هر دوره، آموزه‌های ودایی مجدداً در ساختاری نو به هدایت شعور متعال برای یاری به موجودات به زبانی مناسب عرضه می‌شود. ابوریحان بیرونی اشاره می‌کند که "ویاسا" در آغاز دوره‌ی دواپارا، وداها را به شیوه‌ی کنونی تدوین کرده است. لازم به ذکر است که بنابر رأی برخی پاندیت‌های کنونی امروزه عصر کالی است. برخی نیز معتقدند دوران کالی به پایان رسیده است. رجوع کنید به
Yukteshvar, Sri. The Holy Science. Los Angeles, CA: SRF Publication, 1984.

(۶) مجموعه ی پوراناهای اصلی(Maha - Purana) که تا امروز باقی مانده است، ۱۸ پوراناست که ابوریحان به‌درستی به این موضوع واقف بوده است. در هر حال لیست پوراناها عبارت است از:

۱. آگنی پورانا	شامل	۱۵۰۰۰	سلوکا (Slokas)
۲. برهما پورانا	شامل	۱۰۰۰۰	سلوکا
۳. برهماندا پورانا	شامل	۱۲۰۰۰	سلوکا
۴. برهما وایوارتا پورانا شامل	۱۸۰۰۰	سلوکا	
۵. باگاواتا پورانا	شامل	۱۸۰۰۰	سلوکا
۶. باویشیا پورانا	شامل	۱۴۰۰۰	سلوکا
۷. گارودا پورانا	شامل	۲۹۰۰۰	سلوکا
۸. کورما پورانا	شامل	۱۷۰۰۰	سلوکا
۹. لینگا پورانا	شامل	۱۱۰۰۰	سلوکا
۱۰. مارکاندیا پورانا	شامل	۹۰۰۰	سلوکا
۱۱. ماتسیا پورانا	شامل	۱۴۰۰۰	سلوکا
۱۲. نارادا پورانا	شامل	۲۵۰۰۰	سلوکا
۱۳. پادما پورانا	شامل	۵۵۰۰۰	سلوکا
۱۴. شیوا پورانا	شامل	۲۴۰۰۰	سلوکا
۱۵. اسکندا پورانا	شامل	۸۱۰۰۰	سلوکا
۱۶. ویشنو پورانا	شامل	۲۳۰۰۰	سلوکا
۱۷. واراها پورانا	شامل	۲۴۰۰۰	سلوکا
۱۸. وامانا پورانا	شامل	۱۰۰۰۰	سلوکا

۳. مبانی تفکر بیرونی

عیب‌جویی و خرده‌گیری از کار متفکری بزرگ به‌مراتب آسانتر از بیان روشن و کامل ارزش آن است.

شوپنهاور

در اوج شکوفایی بی‌مانند تمدّن اسلامی به‌ویژه در طی قرون سوم تا ششم هجری قمری بیرونی در کنار رازی و خیام جایگاهی متفاوت و موقعیتی ویژه پیدا کرده است. به نظر می‌رسد این اندیشمندان، متفکرانی آزاد و محقق بوده‌اند که در خط هیچ سنّت مرسوم فلسفی و نحله‌ی ویژه‌ای در نیامده‌اند. اصولاً نحله‌های فلسفی در تمدّن اسلامی بر پایه و در راستای ژرف‌اندیشی پیرامون آراء ارسطو و افلاطون تکامل یافته‌اند و شخصیتی چون بیرونی هر چند به دستاوردهای یونانیان در علم و فلسفه آگاه شده، ولی همواره نقّاد آراءِ ارسطو بوده است. بیرونی برخلاف اغلب اندیشمندانِ دوران خود تنها غرق در تفکر یونانی نبوده بلکه در سه دریای پهناور علم و معرفتِ ایران، یونان و هند غواصی کرده است، لذا تنها مسحور آراءِ یونانی نشده و زاویه ی دید و نگاهِ او به هستی متفاوت و چه بسا به تفکر و فلسفه‌ی امروزی نزدیکتر بوده است.

در هر حال این واقعیت که بیرونی برخلاف ابن‌سینا و فارابی نه تنها با علم و فلسفه‌ی یونانی بلکه به طور شگفت‌انگیزی با محصول ژرف‌کاوی هندوان و ایرانیان نیز آشنا بوده، مسلّماً نگاه فلسفی و چشم‌انداز او را به کلی عوض کرده است. در دنیای بیرونی تنها ارسطو قهرمان بی‌بدیل عرصه‌ی تفکر و حقیقت جویی نیست، بلکه چه بسا

ژرف‌اندیشی و گزیده‌گویی *پاتانجالی* و کاپیلا محترم‌تر شمرده شود.

امّا هرگاه متفکری وارث سنّت‌هایی تا این حدّ متفاوت باشد و قوّتِ خرد و عقل او به ارزش‌ها و ابهامات این مکاتب واقف و هوشیار شده باشد، دیگر چاره‌ای جز استقلال در اندیشه باقی نمی‌ماند. زیرا هیچکدام از این سنّت‌های فکری به تمامی او را به زانو در نیاورده‌اند که او خود را به تمامی وقف تأمل و تداوم آن نحله‌ها کند. بلکه او متفکری مستقل باقی مانده است که از محصول تمامی این مکاتب بهره برده و چنانکه خود اذعان می‌کند مایل بوده میراثی را که با تحقیق و تفکر گردآوری کرده است به علاقه‌مندان پیشکش کند: «... هنگامیکه به آنچه در این رساله‌ها مندرج است احاطه پیدا کردم، دلم رضایت نداد تا شیفتگان به محتوای این آثار را شریکِ کار خود قرار ندهم که بخل در علوم و معارف از زشت‌ترین گناهانست... این علوم و معارف همواره ما را به خیری جلب و از شرّی دور می‌سازند.» (۱)

سعه‌ی صدر و روحیه‌ی محقّقانه‌ی بیرونی مایه‌ی حرمت نهادن و تأمل در محصول آراء و تفکر تمامی ملل بوده و ارزش هر کدام از آنها را به‌درستی دریافته است. او خود صراحتاً به این موضوع اشاره می‌کند:

«همّت و خواسته‌های مردم در این جهان متفاوت است و آبادانی این دنیا نیز بر اساس همین اختلافِ آمال و خواسته‌ها استوار است.» (۲)

مسلّماً روحیه‌ی آزاده، سجایای اخلاقی و جسارت علمی او، در رویکرد منحصر به فردش در تأملاتِ علمی فلسفی مؤثر بوده است. چنانکه وقتی سلطان محمود غزنوی تصمیم به رها ساختن او از حبس و زندان کرد، به او گفت: «اگر خواهی که از من برخوردار باشی سخن بر مراد من گوی، نه بر سلطنت علم خویش» (۳)

امّا همانطور که از "سلطان علم" انتظار می‌رود او علم را برای علم و نه مال و مکنت و شکل دادن حوزه‌های آموزشی و گردآوری شاگردان می‌خواست. و یک بارِ پیل سیمی را که سلطان مسعود به تقدیر از اثرش "القانون" به او هدیه کرد به خزانه بازگرداند که پژوهش و علم و اندیشه را با پول و سیاست آلوده نسازد.

آراءِ کلامی

میهن‌دوستی و مهر عمیق بیرونی به ایران و متقابلاً عرب‌ستیزی او مانع از اعتقادش به دین اسلام و اهمیت دادن به خط و زبان عربی به عنوان زبان علمی و مناسب برای نوشته‌هایش نشده است. علیرغم اینکه محققین با اتکاء به برخی قرائن و شواهد، تمایلات مختلفی را اعم از تسنن، تشیع و یا تصوف و اسماعیلی‌گری به او نسبت داده‌اند، ولی نشانه‌های دقیقی برای تعیین مذهب او در دست نیست. اصولاً به نظر می‌رسد بیرونی چنان متمرکز بر تحقیقات و مطالعات علمی خود بوده که مجالی برای فرقه‌گرایی نداشته است. این موضوع که برخی نوشته‌های او را در تصحیح جهت‌یابی قبله نشان از ایمان وی به‌حساب آورده‌اند، یکسره قابل انکار است. هر چند بیرونی تحقیقات دقیقی در این باب کرده است امّا آنچه از روحیه‌ی کنجکاو وی بر می‌آید چه بسا این کار را از روی میل علمی و یا حتّی درخواستِ دوستان و یا دستور شاهان انجام داده باشد و به سادگی نمی‌توان آن را نشان از ایمانش پنداشت. حتّی این موضوع که در برخی آثارش به آیات قرآنی تمسک کرده است نمی‌تواند ما را در ایمان او مطمئن سازد زیرا او در آثارش به کرّات به کتب مقدّس ملل دیگر هم اشاره می‌کند.(۴) و چه بسا اگر می‌خواست کتابی را برای یک ماهاراجه‌ی هندی تدوین کند بیشتر از کلمات و سخنان آثار مقدس هندو استفاده می‌کرد. همانطور که کتاب "لوازم الحرکتین" را که برای سلطان مسعود نوشته با آیات قرآنی هماهنگ ساخته است.

امّا لااقل در دو موضع می‌توان تا حدّی پی به ایمان او بُرد. اوّل اعتراض او بر برخی نگرش‌های کفرآمیز فیلسوف و متفکر محبوبش زکریای رازی است که علی القاعده بر ایمانِ او به دین اسلام خبر می‌دهد.(۵) و دوم آنکه بیرونی شاگرد عبدالصمد حکیم بوده است که به جرم قرمطی‌گری یعنی تمایل به تشیع و مذهب اسماعیلی توسط سلطان محمود اعدام شد. پس احتمال چنین اعتقاداتی در بیرونی وجود دارد و اگر چیزی از اعتقادات خاص خود مثل تمایل به تشیع ابراز نکرده، به دلیل مذکور قابل درک است. البته اعتراض او به رازی را می‌توان ناشی از بیان ناقص و ادّله‌ی ناکافی رازی و نه تعصب دینی بیرونی هم در نظر گرفت و ضمناً برخی نیز او را منتقد تشیع به‌حساب آورده‌اند. (۶)

پس در نهایت باید گفت طریق بیرونی، راه تحقیق، تفکر و پویایی بوده و از تعصب و اعتقادات جزمی گریزان و به حق اندیشمندی آزاده و به دور از فرقه‌گرایی بوده است. ایمانِ او قلبی بوده و احوالِ او یادآور گفتار پاسکال است: «خدایی که با استدلال‌های فلسفی به اثبات می‌رسد معبودی نیست که در پیشگاه او به نیایش می‌پردازم.»

امّا در باب نگرشهای کلامی، بیرونی مسلّماً قائل به "توحید" و به نوعی "خلق از عدم" بوده است.

او در مقدمه رساله‌ی پاتانجل چنین می‌گوید: «کسی را که فراتر از "او" نیست، سجده می‌کنم و آن را که مبدء و علت امور است و بازگشت تمامی موجودات به سوی اوست تمجید می‌کنم. "او"ست که به هر موجودی داناست.»

و در پرسش دوازدهم همان رساله چون از ذات الهی پرسش می‌شود. چنین می‌گوید: «... او از ازل تا ابد عالِم به ذات خویش است زیرا علم او، نبودها (مالم یکن) را نیز می‌داند و جهل در هیچ وقت یا حالی متوجه او نیست.»

زاخائو معتقد است بیرونی تمایلاتی به آراء فلسفی هندوان داشته است: «ظاهراً بیرونی تصور می‌کرده که فیلسوفان هند و یونان که وی به تکرار آنان را از توده‌ی نادان و بت‌پرست متمایز شمرده در حقیقت بر یک عقیده بوده‌اند که عقیده‌ی خود او نیز بوده است، و آن عقیده‌ی یکتاپرستیِ محض است، و نیز چنان معتقد بوده است که مردمان همه در آغاز به یکسان پاک بوده و یک خدای قادر متعال را می‌پرستیده‌اند، ولی هوا و هوس‌های تاریک اجتماع با مرور زمان سبب پیدایش اختلاف در دین و اعتقادات مختلف و بت‌پرستی شده است...، بدین‌سان بر اثر مطالعه‌ی ادیان به حقیقتِ واحدی که همگی آنها بدان قائلند معترف بود.» (۷)

به این ترتیب او معتقد به جاویدان خردی است که ریشه‌ی تمامی ادیان الهی بوده و نخستین اندیشمندی است که به ضرورتِ وحدتِ همه‌ی آنها اشاره می‌کند. اصولاً تمامی زندگی و آثار او گویای همین اعتقادِ او بوده است.

در مورد حدوث و قدم عالَم، او اعتقاد به حدوث عالم دارد. وی حدوث و نوپدیدی جهان را بر اساس دلایل عقلی و قیاس‌های منطقی موجه‌تر به حساب آورده و معتقد

است تنها مدّت محدودی از پیدایش جهان گذشته و جهان جسمی نوپدید بوده و ازلی نیست. آراءِ بیرونی در این زمینه منطبق با فیزیک جدید است. این نظریه با خلقت و پیدایش ادواری هندوان نیز تا حدّی قابل انطباق است زیرا آنان برای خلقت آغاز و پایانی قائل هستند. در پایان، تمامی طبیعت به کمون رفته و سپس دوباره جهان به میل و اراده‌ی پراجاپاتی(Prajapati) زاده می‌شود. در این صورت نگرش بیرونی ناظر بر نو پدیدی جهان می‌تواند مربوط به یکی از زایش‌های جهان باشد. این مسئله با بحث یوگا(Yuga) و ادوار جهانی در فلسفه‌ی هندو و آراء مشابه در تفکر اسماعیلی قابل پی‌گیری است. و خود بیرونی نیز تمایلی به این نگرش داشته است.

آراءِ فلسفی

آنچه مشخص است بیرونی به هیچکدام از سنّتهای فکری و فلسفی دوران خود وابسته نیست. باید او را فیلسوفی آزاد اندیش محسوب کرد که با شناخت عمیق از آراء فلسفی یونانیان، هندوان و اندیشه‌ی ایرانیان باستان و درک والا از گستره‌ی حکمت نظری و عملی، مستقل الرأی باقی ماند و مکتبِ آزاد اندیشی را در فلسفه بنیاد نهاد.

این موضوع که او شاگرد عبدالصمد حکیم بوده و همانطور که می‌دانیم عبدالصمد اسماعیلی مشرب بوده است، مسلّماً آراء اسماعیلی را در ته ذهن بیرونی به یادگار گذاشته است. هر چند که روحیه‌ی جستجوگرِ او در هیچ نگرش و اعتقادی بدون تعقل و تحلیل باقی نمی‌مانده است. این قول که او تمایلات ذوقی و عرفانی داشته و به حکمت افلاطونی هم ارادت می‌ورزیده، قابل قبول است زیرا سالها از عمر خود را در تحقیق و مطالعه‌ی آراء عرفانی هندوان و ترجمه‌ی آثار آنها صرف کرده و قدر مسلّم به این موضوع توجه داشته که چنین هزینه‌ای از عمر و توان خود را مصروف آن کرده است.

ضمناً اشاره به این موضوع که بیرونی ستایشگر فلسفه‌ی یونانی بوده است نباید نادیده گرفته شود. در واقع بیرونی امتیاز یونانیان را به هندوان همان نظام متقن فلسفی آنها به حساب می‌آورد، این در حالی است که آراءِ هندوان را گوهری تابناک می‌داند که آمیخته با اقوال و افسانه‌های سردرگم کننده بوده و هنوز تبدیل به یک ساختار جامع و

روشن نشده است.(۸)

ولی علیرغم درک ارزش‌های فلسفه‌ی یونانی، بیرونی نقّاد همین فلسفه و نماینده‌ی بزرگ آن یعنی ارسطوست. مقاومت در برابر فیلسوفی چون ارسطو مسلّماً نیازمند اعتماد به نفس و دانش فوق العاده‌ای است، چنانکه پرفسور رضا به زیبایی چنین گفته است: «ایستادگی در برابر حکمت جهانروای ارسطو، کمتر از قیام در برابر اسکندر مقدونی نیست.»

اوج اعتراض‌های بیرونی به ارسطو و به‌ویژه حکمت طبیعی او در رساله‌ی " الاسئله و الاجوبه" ارائه شده است که شامل ده ایراد بر کتاب "السماء و العالم" ارسطو و هشت اشکال علمی فلسفی دیگر از خودِ او بر نظام تفکر مشایی است.

امّا برای بازنمایی آراء خاص بیرونی، پیش از هر چیز باید اذعان کرد که بیرونی شیفته‌ی آزادی فکر، عشق به حقیقت و تحقیقاتِ علمی رازی بوده است. به عبارت دیگر باید بیرونی را از تبار رازی به‌حساب آورد. بنابراین اشاره به برخی آراءِ رازی که در ذهن بیرونی تکامل یافته، لازم به نظر می‌رسد. اصولاً بیرونی هم در روش‌شناسی عینی گرا (تجربی استقرایی) و هم در مبانی فلسفی با رازی موافق است.

یکی از ویژگیهای خاص فلسفه و تفکر رازی، توجه او به قدمای خمس است. این پنج عبارتند از: باری تعالی، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق و زمان مطلق. از میان این پنج قدیم دو تا "حیّ" و "فاعل"اند که باری و نفس باشند. یکی منفعل غیر حی که همان هیولی است که تمامی اجسام موجود از آن پدید آمده‌اند. و دو تای باقیمانده نه حیّ و زنده هستند و نه فاعل یا منفعل به‌حساب می‌آیند و آنها همان خلأ و مدّت باشند. رازی میان زمان و مدّت فرق گذاشته، و گفته عدد و لواحق آن که متناهی باشد بر زمان واقع می‌شوند و بر مدّت واقع نشوند. همانطور که برخی فلاسفه زمان را مدّتی می‌دانند که اوّل و آخر دارد ولی دهر مدّتی است که اوّل و آخر ندارد.

در هر حال از نظر رازی این پنج قدیم ضروری هستند، زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که با صورت ترکیب شده و چون متمکن شود مکان لازم دارد و از آنجا که معروض حالات مختلف شود، زمان می‌خواهد. زیرا برخی حالات متقدم بر برخی دیگر

تحقق یابند. از سوی دیگر برخی از موجودات زنده هستند پس نفس بر آنها ضروری و لازم است، و از آنجا که میان تمامی اینها نظم و مصالحی به غایتِ استواری وجود دارد پس آفریننده‌ای حکیم و مُصلح لازم است. (۹)

بیرونی بحث قدمای خمس رازی را برگرفته از آراءِ فلاسفه ی طبیعی یونان باستان به‌ویژه دموکریتس (سده ی پنجم ق م) می‌داند و با توجه به سفرهای آن فیلسوف یونانی به ایران و بابل در عهد سلطنت هخامنشیان احتمال اخذ این آراءِ از مغان ایرانی وجود دارد.(۱۰) از سوی دیگر بحث "خمسه القدماء" یعنی اورمزد (باری تعالی)، اهرمن (نفس)، گاه (زمان)، جای (مکان)، هوم و خمیر (ماده و هیولی) که به زرتشت منسوب است منطبق با نظر رازی است. هر چند عموماً آراءِ رازی را نه به متون زردشتی بلکه به متون و آراء مانوی نسبت داده‌اند. (۱۱)

در هر حال بیرونی در فلسفه‌ی طبیعی و کیهان شناسی خود، خلقتِ جهان را از هیولی اولی، صدوری به‌حساب آورده است. خلقت همانا فعل طبیعت است که فاعل آن علت اولی یا محّرک اول باشد و "او" همان وجود ازلی یا خداوند است. بنابراین خلق از کتم عدم به اراده‌ی الهی طیّ آنی از هیولی در فضای خلأ صدور یافته که به صورت اجزاء لایتجزی یا ذرّات بر حسب کیفیت انفعالی حادث شده‌اند.

بیرونی به نوعی قائل به نگره‌ی ذرّه‌گرایی بوده است، کمااینکه در پرسش چهارم خود از ابن‌سینا (الاسئله و الاجوبه) با ارسطو مخالفت کرده و اشاره می‌کند: «چرا ارسطو قولِ قائلان به جزءِ لایتجزی را زشت پنداشته در حالی که آنچه لازمه‌ی قولِ کسانی است که جسم تا بی‌نهایت تجزیه‌پذیر باشد زشتتر است؟»

بیرونی عنصر هیولانی خلقت را هم آتش به‌حساب آورده که در نور تشخّص می‌یابد. تحول و تکوّن عالم نیز موجب تبدّلات کمّیِ ذرّات و تفرّق آنهاست.

بیرونی شکل عالم را کروی و دایره سان لحاظ کرده است. برای افلاک و کرات سماوی واقعیت عینیِ قائل شده است. زمین را هم هر چند بر اساس هیئت بطلمیوسی کره‌ای در مرکز عالم تصور کرده است ولی نسبت به آن به دیده‌ی تردید نگریسته و احتمال پیشنهاد یک مکانیک سماوی غیر بطلمیوسی را که کاملتر و دقیق تر باشد،

ممکن شمرده است. به این ترتیب نگرش او به آغاز و انجام عالم از چشم‌انداز علوم طبیعی است و نه نگرشی برخاسته از اعتقادات دینی و کلامی.

دیگر آنکه بیرونی معتقد به قوانین ذاتی طبیعی بوده که می‌تواند برگرفته از آراءِ آریایی، به‌ویژه نظریه‌ی دارما (Dharma) و نظام قانون‌مدار هستی باشد. ضمناً او در ذاتِ طبیعت تضاد و کشمکشی را در می‌یابد که امکان تکامل تدریجی و تبیین ریاضی پدیده‌ها را ممکن می‌سازد. در نهایت اینکه بیرونی جهان را چون دستگاهی زنده در می‌یابد که دائماً در حال تحول و تبدّل و قابل محاسبه‌ی ریاضی است.

پی‌نوشت و توضیحات :

(۱) مقدمه رساله‌ی پاتانجل الهندی فی الخلاص من الارتباک.

(۲) همان،

(۳) چهار مقاله، تصحیح علامه محمّد قزوینی و به کوشش دکتر محمّد معین، انتشارات کتابفروشی زوّار ۱۳۳۳ (چاپ سوم) ص ۹۴.

(۴) بیرونی به‌ویژه در تحقیق ماللهند به سوتراهای پاتانجالی، سامکهیا کاریکا و باگاواد گیتا و حتّی وداها اشاره کرده و شاهد آورده است.

(۵) تحقیق ماللهند ص ۲۱۹، معجم الادباء ج ۱۷ ص ۱۸۴.

(۶) رجوع شود به
اذکایی، پرویز.، ابوریحان بیرونی، انتشارات طرح نو ۱۳۷۴، صفحات ۱۱۱ تا ۱۱۳ (به نقل از علی الشّابی)

(۷) همان، ص ۱۱۶. به نقل از al - Berunis India (pr.E.Sachau) PXV۱۱۱

(۸) بیرونی در مؤخره‌ی رساله‌ی پاتانجالی به این موضوع اشاره می‌کند:
«فهو أنّ الهند من ذلک أوفرُ نصیباً و أقلُّ نظراً ...» یعنی هند از این قبیل [افسانه ها و احوال] نصیب فراوان دارد و امّا از حیث نظر و تفکر ساختارمند نصیبی اندک دارد.

(۹) برای آشنایی با آراء رازی می‌توانید رجوع کنید به
.محقق، مهدی.، فیلسوف ری، تهران، انجمن آثار ملی ۱۳۴۹.
.شریف، م. م.، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲ ج ۱، مقاله عبدالرحمن بدوی صص ۶۱۳ الی ۶۳۹.

(۱۰) رجوع شود به کتاب فیلسوف ری (دکتر محقق) صص ۲۸۲-۲۸۳.

(۱۱) رجوع شود به کتاب ابوریحان بیرونی (پرویز اذکایی) صص ۱۳۴-۱۳۵.

بخش دوم

سیری در خاستگاه فکری رساله پاتانجالی

۱. سرآغاز حکمت و ادوار اندیشه
عرفانی فلسفی در هند باستان
۲. درآمدی بر مکتب فلسفی سامکهیا
۳. درآمدی بر مکتب عرفانی یوگا

۱. سرآغاز حکمت و ادوار اندیشه عرفانی فلسفی در هند باستان

درآن دم نه نشانی از روز بود نه شب، نه میرایی و نه نامیرایی
در ازل تاریکی و سکوت را تاریکی و سکوت مستور ساخته بود...
آن یگانه به برکت نیروی حرارت (اراده) به حرکت درآمد.
شوق (و عشق) درآن تاریکی ظاهر شد و این نخستین هسته ی آگاهی بود.
بینندگان با نفوذ آگاهی در قلب خویش، حقیقت را جستند و دریافتند که بند هستی در نیستی است!

ریگ ودا (۱۲۹-۱۰)

آشنایی جهان امروز با سرزمین اسرارآمیز هندوستان و تنوع آراء و عقاید مردم آن، عموماً با تلاشهای برخی مستشرقین در ترجمه و تحقیق پیرامون منابع و آثار هندوان در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ صورتی جدّی به خود گرفت. به‌ویژه محققینی چون مولر(Muller)، کیت(Keith)، گریفیت(Griffith) ویلسون(Wilson) و وودرف(Woodroffe) با ترجمه و تحقیقات گسترده‌ی خود توانستند چشم اندازی وسیع را به قلمرو فکر و اندیشه‌ی هند باستان پیش روی ما بگشایند. این در حالی است که اولین آثار هندشناسی توسط ایرانیان و به طور خاص ابوریحان بیرونی به علت موقعیت ویژه‌ی جغرافیایی و مرز مشترک ایران و هند و مناسبات ویژه‌ی میان این کشورها به نگارش درآمده بود ولی متأسفانه آنگونه که باید تداومی پیدا نکرد. در هر حال تلاش برای درک و شناخت تمدن‌ها و فرهنگ‌های باستانی همچنان در جریان است و گهگاه با کشفیات باستان‌شناختی و یا یافتن متونی در

پس غبار ایامِ طولانی، پرتویی نو بر این تحقیقات تابیده می‌شود.

کهن‌ترین و مهمترین متن در پژوهش‌های هندشناسی که ما را به سرآغاز تمدن باستانی هند پیش می‌برد، ریگ ودا (Rig Veda) است. مستشرقین معتقدند این متن در حدود ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد نوشته شده است. امّا اینکه در چه زمانی سروده شده و تا چه مدّت سینه به سینه منتقل می‌شده است، روشن نمی‌باشد. این متن شاعرانه و اسطوره‌ای در عین حال در بردارنده اطلاعات جالبی در توصیف رودها، کوه‌ها، خانواده‌های اصلیِ ریشی‌ها (Rishi) که حافظ سنّت‌های قومی و مجری مناسک و آیین‌ها بوده‌اند همچنین چشم‌انداز ویژه‌ی آنان را به آسمان و اهمیت ماه و منازل قمر و اطلاعاتی درباره‌ی شاهان و فرمانروایان‌شان نشان می‌دهد.

پایه‌گذاران تمدن باستانی هند

خانواده‌های ریشی‌ها (Rishi - Gotras) بینندگان و فرزانگان هند باستان اولین پایه‌گذاران تمدن باستانی هند بوده‌اند. در ریگ ودا چهار خاندان اصلی ریشی‌ها معّرفی شده‌اند:

۱) آنگی راسا (Angirasa)

۲) بریگو (Bhrigu)

۳) کاشیاپا (Kashyapa)

۴) آتاروان (Atharvan). سایر خانواده‌هایی که بعداً در طریقت ریشی‌ها نام برده می‌شوند به یکی از این چهار خانوار اصلی باز می‌گردند. (۱)

۱. آنگی راساها مهمترین خانواده در انتقال سنّت کهن ودایی در ریگ ودا به حساب آمده اند. آنها را با عنوان خاندان هفت قدّیس (Sapta Vipra) یا هفت پرتو حقیقت نیز نامیده‌اند. واژه‌ی آنگی راسا به فرزندان آتش قربانی (Agni) قابل نسبت است و احتمالاً به نقش آنها به عنوان برگزارکنندگان مراسم یاگیا (Yajna) و قربانی اشاره دارد.

آگنی راساها در شمال هند و حاشیه‌ی رود افسانه‌ای ساراسواتی (Sarasvati) و احتمالاً در نواحی برهماوارتا (Brahmavarta) و یا کوروکشترا (kurukshetra) سرزمین آگنی و

انـدرا که پهنه‌ی سـکنای پوروها(Puru) بـوده زندگی می‌کردنـد. باردواجا(Bhardvaja)، گوتامـا(Gotama)، کانـوا(Kanva) و آتریـس(Atris) سرشـناس‌ترین ریشـی‌های ایـن خانـواده به‌شـمار می‌رونـد که سـرایندگان کتابهای چهارم، پنجم، ششـم و هشـتم ریگ ودا می‌باشند.

۲. بریگـو ایـن تیـره از بـزرگان قوم ظاهراً بـه عنـوان فرمانروایان یا ریشـی‌های حاکم، تأثیرات سیاسـی و اجتماعی روشـنی بر جامعه‌ی خود داشته‌اند. آنها را به عنوان فرزندان دریـا و الهـه‌ی آبهـا، وارونـا (Varuna)، می‌شـناختند. آنهـا در مناطق جنوبی تـر (احتمالاً نزدیـک بـه اقیانـوس هنـد) و در سـرزمین یادوهـا(Yadu) و آسـوراها(Asura) زندگی می‌کردنـد. بـزرگان و پیشـینیان ایـن قـوم، کاوی(Kavi) و شـوکرا(Shukra) در ریـگ ودا ستوده شده‌اند و سراینده‌ی فرازهایی از کتابهای هشتم و نهم هستند.

(RV VII.84,IX.87_89).

۳. کاشـیاپا بزرگان این قوم خود را فرزندان خورشید، ماریچا(Maricha) می‌خواندند. کاشیاپا خود یکی دیگر از نام‌های خورشید در زبان سانسکریت است. ظاهراً اقامتگاه این قوم نیز هیمالیا در شمال بوده است (RV IX.113.1_2) به‌ویژه نواحی کشمیر(Kashyapa Mir) و کوه کایلاش (Kailash) که در تبت امروزی واقع شده است. آسیتا(Asita) و دوالا کاشـیاپا(Devala)، بـزرگان ایـن قوم، سـرایندگان و بیننـدگان برخی فرازهـا از کتاب نـهم ریـگ ودا (RV IX.7_24) بوده‌انـد که در ماهابهارات (Mahabharat) نیز تقدیر شـده‌اند. این قوم روابط خوبی با آنگی راساها و بریگوها داشته‌اند.

۴.آتـاروان ظاهـراً ایـن قـوم بیشـتر در مرکـز و غـرب سـرزمین پهنـاور اقوام ودایـی قرار داشـته‌اند. برخـی آنها را اقوام وابسـته به ایرانیـان یا همان ایرانیان به‌حسـاب آورده‌اند. آتـاروان همـان آزربـان یا نگه‌دارنده‌ی آتش قربانی اسـت. آذربایجان در شـمال ایران نیز همان آتاروابیجای (Atharva - Bija)سانسـکریت به‌معنای ریشـه‌ی آتش و سرآغاز و سر منشأ آتش است و چه بسا با افسانه‌ی پیدایش آتش در شاهنامه مرتبط باشد. در هرحال هـر چنـد این قـوم چندان نقشـی در سـرودن نغمه‌هـای ریگ‌ودا نداشـته‌اند ولی توسـط بینندگان ریگ‌ودا سـتوده شـده‌اند.(۲) چهارمیـن ودا (Atharva Veda) نیـز می‌تواند به

آموزه‌های این قوم اشاره داشته باشد و سرآغاز تعالیم رمزی و گرایش‌های شمنی در اقوام ودایی است. هر چند اذهان راست‌پندار هندو و برهمن‌ها تمایل چندانی به آتاروا ودا ندارند امّا در عین حال نمی‌توانند اصالت و اهمیت آن را نیز زیر سؤال ببرند.

در هر حال همانطور که اشاره شد در هند باستان هیچگاه یک پیامبر و یک کتاب آسمانی مطرح نبوده است، بلکه خانواده‌هایی بوده‌اند که آموزه‌ها و سنت‌های قوم را حفظ کرده و تداوم بخشیده‌اند. در هر کدام از این خانواده‌های باستانی، البته فرزانگان و بینندگانی بوده‌اند که ادراکات و الهامات آنها در جُنگ‌ها و منشورهایی که تمامی اقوام به آنها احترام می‌گذاشتند و مایه‌ی اتحاد و سرمشق فکری و اجتماعی آنها بوده است، گردآوری می‌شده است. در طی قرنهای متمادی این مجموعه‌ی تعالیم و آموزه‌ها که در بر دارنده‌ی مجموعه‌ی آراء فکری، علمی، اجتماعی همچنین افسانه‌ها و اسطوره‌های این قوم بوده است، سینه به سینه منتقل شده تا سرانجام تدوین و مکتوب شده است. در واقع آیین هندو، مجموعه‌ی وسیعی از آموزه‌ها و الهاماتِ فرزانگان و روشن‌بینان آریایی در دورانی بالغ بر پنج هزار سال بوده که اکثر جنبش‌های فرهنگی و دینی هند را جذب و با خود یگانه کرده است. به این ترتیب وداهای چهارگانه (Chatur Vedas)، اوپانیشادها (Upanishads)، گیتا (Gita)، رامایانا (Ramayana)، مهابهارات (Mahabharat)، پورانه‌ها (purana) و سوتراها (Sutras) همچنین غزل‌های نهضت بکتی (Bhakti) همگی در آیین هندو مقبول، محترم و معتبرند. این موضوع توسط معلمین بزرگ آیین هندو همواره مورد تأکید بوده است چنانکه مادهاوا (۳) (Madhava) چنین می‌گوید: «ریگ ودا، یاجور ودا، ساما ودا، آتاروا ودا، ماهابهارات و رامایان همه به عنوان متون ودایی شناخته شده‌اند... پوراناها هم که از طرف مکتب توحیدی وایشناوا (Vaishnava) عرضه شده است جزو وداها به حساب می‌آیند.»

اصولاً هندوان تمام مکتب‌های فلسفی خود را به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کرده‌اند:

۱) آستیکه (*Astika*) یا هست‌گویان:

به مذاهب و آیین‌هایی اطلاق می‌شود که به نوعی وداها را تصدیق کرده‌اند و به

عنوان "فلسفه هندو" شهرت دارند. این مکاتب و آیین‌ها نیز خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

الف- آنهایی که هر چند روح آموزه‌های ودایی به نحوی در آنها تبلور یافته است ولی زمینه‌ها و موضوعات جداگانه‌ای را پی‌گرفته‌اند. مانند سامکهیا، یوگا، نیایه (Nyaya) و یا وایششیکا (Vaisheshika).

ب- مکاتب و آیین‌هایی که بر بنیاد وداها و شرح و درک و بهره از وداهای چهارگانه استوار بوده و مجدداً به دو بخش تقسیم می‌شوند: ۱) آنهایی که بر جنبه نظری و تفسیر وداها تکیه می‌کنند مانند ودانتا (Vedanta) و ۲) آنهایی که بر جنبه‌ی آئینی و شرح مناسک و مراسم سنّتی نظر دارند مثل میمامسا (Mimamsa).

۲) ناستیکه (Nastika) یا نیست‌گویان:

به آیین‌ها و مذاهبی گفته می‌شود که جاودانی بودن وداها را انکار کرده هر چند خود عمیقاً و به لحاظ فکر و عمل تحت تأثیر آموزه‌های ودایی هستند امّا در عین حال نقّاد و اصلاح‌گر برخی گرایشات تنه‌ی اصلی مذهب هندو بوده‌اند. آیین بودایی، جین و چارواکا (Charvaka) مهمترین این مذاهب تلّقی می‌شوند.

جالب اینکه اصولاً در صورتیکه هر مکتبی هدف و ساختار کلی فکر و اندیشه‌ی هندو را دریافته باشد، هسته‌ی مرکزی هندو، آن را شاخه‌ای برخاسته از تنه‌ی اصلی به‌حساب می‌آورد. به همین دلیل حتّی بودا را نیز احیاء کننده‌ی روح حقیقی هندو محسوب کرده‌اند.

ادوار اندیشه‌ی عرفانی فلسفی هند

یکی از طبقه‌بندی‌های مفیدی که در سیر تکامل آراء فلسفی عرفانی هند پیشنهاد شده است توسط رادها کریشنان فیلسوف و رئیس‌جمهور فقید هند می‌باشد. او چهار دوران اصلی را در سیر تکاملی آراء فلسفی هند تشخیص داده است:

۱) دوران ودایی (از ۱۵۰۰ تا ۶۰۰ پیش از میلاد)

۲) دوران حماسی (از ۶۰۰ تا ۲۰۰ سال بعد از میلاد)

۳) دوران سوتراها (از سده دوم)

۴) دوران مدرسی (از سده دوّم)

۱. دوران ودایی در مورد آغاز این دوران فرضیه‌های گوناگونی وجود دارد برخی قائل به نظریه‌ی هجوم اقوام هندو اروپایی و استقرار آنها در شبه قاره‌ی هند هستند. برخی نیز این نگرش را مردود دانسته جایگاه اصلی این اقوام را در فلات ایران و هند تصور می‌کنند.(۴) در هر حال زبان، اساطیر و مناسک مردمان این دوران با ایرانیان باستان شباهت فراوانی دارد و علت آن نیز به روشنی خویشاوندی و برادری این اقوام با هم می‌باشد. اظهار نظر در مورد سرآغاز این دوران با تکیه بر مستندات تاریخی چندان روشن نیست امّا از ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد که کتابت آراء آنها آغاز می‌شود، در شبه قاره‌ی هندوستان پراکنده بوده‌اند. ودا(Veda) واژه‌ای سانسکریت از ریشه‌ی وید(Vid) به‌معنای آگاهی و خردمندی است. این معرفت و خرد محدود به دانش تجربی و عقلی نبوده و طبق متون و تفاسیر، شهودی و اشراقی بوده است. صاحبان این بصیرت‌های معنوی که پایه‌گذاران وداها محسوب می‌شده‌اند به‌نام ریشی(Rishi) یعنی بیننده‌ی حقیقت و روشن‌بین معرفی شده‌اند. زبان و خط آنها سانسکریت بوده است و آثار خود را تا قرن ها به این زبان نوشته و گردآوری کرده‌اند. وداهای اولیه را به دو گروه تقسیم کرده‌اند:

۱) اولین گروه که اولین مکتوبات ودایی نیز می‌باشند، چهار ودای اولیه یعنی ریگ‌ودا (Rig Veda)، ساما ودا(Sama Veda)، یاجور ودا(Yajur Veda) و آتاروا ودا(Atharva Veda) هستند که در آن میان ریگ‌ودا کهنترین و مهمترین متن محسوب می‌شود. در هر حال این مکتوبات را به عنوان سامهیتا(Samhita) یا مجموعه و جُنگ می‌شناسند.

۲) دومین گروه که خود به سه بخش قابل تقسیم است، رویکرد مناسکی، آیینی و فلسفی به جُنگهای چهارگانه‌ی اول به‌شمار می‌رود و آن سه بخش عبارتند از:

- برهماناها (Brahmanas) شامل جزئیات مناسک آیینی و آداب و رسوم دینی و شامل متون متعددی می‌شده است که از آن میان تایتریا برهمانا(Taittiriya. B.) و شاتاپاتا برهمانا (Shatapatha B.) از اهمیت بیشتری برخوردارند.

- آرنیاکاها (Aranyakas)، به بررسی و تحلیل عمیق آداب و مناسک مذهبی پرداخته و زمینه‌ساز بستری مناسب برای انضباط‌های فردی و سیر و سلوک معنوی هندوان بوده است. پرقدرترین آرانیاکاها عبارتند از آیتریا آرانیاکا (Aitareya A.) و تایتریا آرانیاکا (Taittiriya A.).
- اوپانیشادها (Upanishads)، تبیین فلسفی و عملی کل حکمت و بصیرت ودایی است. صدها اوپانیشاد به یادگار مانده است که به طور مشروحی چشم‌انداز وداها را نسبت به اسرار مرگ و زندگی، رنج و خلاصی از آن، حقیقت روح، راه رهایی و روش‌های عملی وصول به یگانگی بیان کرده‌اند.

در میان این ادوار، در دوران ظهور برهماناها که با استیلای طبقه‌ی برهمنان و کاهنان همراه بوده است و به عنوان دوران برهمنی نیز شناخته می‌شود، نوعی جزم‌گرایی و تأکید بیش از حد بر مناسک و آداب و سنن وجود داشته است و برخی دوره‌ی آرانیاکا را سرآغاز اعتراض به این تمرکز غیر متعادل و دوران اوپانیشادی را واکنشی روشن و تغییر در تحلیل وداها محسوب می‌کنند.

۲. دوران حماسی در دوران حاکمیت طبقه‌ی کاهنان و برهمنان، نظام طبقاتی با افراط بر جامعه‌ی آن روزگار تحمیل شده و با تأکید فراوان بر آداب و رسوم باعث شد همزمان واکنشهایی هم در تنه‌ی اصلی نظام برهمنی نسبت به آنها پیدا شده و هم با ظهور ادیان و مذاهب بزرگی چون آیین بودایی و جین برخوردهایی جدّی با این جزمیت و سطحی‌نگری ایجاد شود. حماسه‌ی بزرگ مهابهارات که بهاگاواد گیتا بخشی از آن است و گویای چالش‌ها و خصومت میان تیره‌های مختلف آریایی است، به‌خوبی علت نامگذاری این دوران به دوره‌ی حماسی را آشکار می‌سازد.

بذر نظام‌های معنوی ویشنویی (Vaishnava Sampradaya) و شیوایی (Shaiva Sampradaya) در همین دوران جوانه زد. اصولاً در این دوران برخورد اقوال و آراء گوناگون و نقد و اندیشه نسبت به نظام مذهبی برهمنی، بذر ایده‌ها و ادراکات تازه و متنوع و تلاش عمیق‌تری برای فهم ژرف و دقیق‌تر وداها را نزد راست‌پنداران هندو فراهم ساخت که نتیجه‌ی آن در دوره‌ی بعدی متبلور شد.

۳. دوره‌ی سوترا افراط برهمنان در تأکید بر مناسک و تفسیر جزمی وداها، واکنش‌هایی را از سوی فرزانگان و روشنفکران قوم به‌ویژه طبقه‌ی جنگجویان (Kshatrya) که توان بیان آراء خود را نیز داشتند، فراهم ساخت. این آراء گوناگون که گاهی تفسیری عرفانی و نوین از وداها بوده و گاهی انکار کلی آنها، زمینه‌ی برخورد مکتب‌های فکری مختلف و رشد و تکامل نگرش‌های مطروحه را باعث شد. این در حالی است که راست‌پنداران هندو مایل بودند در این گردابه‌ی آراء و اقوال گوناگون مسیر درست بصیرت ودایی را همچنان مشخص سازند. به این ترتیب در این دوران مبانی فلسفی عرفانی وداها در قالب فرازهایی کوتاه و عمیق و در ساختاری محکم تدوین شد تا حکمت ودایی دستخوش تغییر و فراموشی نشود. این فرازها که امکان درک درست وداها را در قالب‌های فکری جدید و تماس با حقیقت را مهیا می‌ساخت به نام سوتراها (Sutra) یعنی رشته‌های اتصال به حقیقت نامگذاری شد.

۴. دوره‌ی مدرسی رادها کریشنان این دوران و دوره‌ی سوتراها را به طور همزمان معّرفی کرده است یعنی دوران‌هایی که از سده دوم میلادی آغاز شده‌اند. اصولاً این دو دوران اختلاف عمده‌ای به لحاظ زمانی و مضمون مورد بحث و استدلال ندارند و احتمالاً علّت مستقل شمردن این دو، از حیث تحولات درونی و ظهور مکاتب و حوزه‌های عملی آموزشی است.(۵) دوران مدرسی، به دوره‌ای اشاره می‌کند که آموزه‌های مدوّن به شکل سوتراها در حوزه‌های ویژه و طبقه‌بندی شده‌ای تدوین و ارائه می‌شده است. بنابراین این دوران را می‌توان به عنوان دوران مکاتب فلسفی یا دارشاناها (Darshanas) نیز نام‌گذاری کرد. گستره‌ی پهناور معارف و آموزه‌های ودایی در این مرحله به شش مکتب مستقل تقسیم شده و هر کدام از این شش حوزه‌ی آموزشی، حقیقت و شهود وداها را از چشم‌انداز ویژه‌ای بسط و تحلیل کرده است. به این مکاتب اصطلاحاً دارشانا اطلاق می‌شود به معنای مشاهده کردن و نگریستن و منظور مکاتبی است که هر کدام محصول مشاهده و شهود وداها را از چشم‌انداز و زاویه‌ای ویژه نشان می‌دهند.

این شش مکتب فلسفی عرفانی عبارتند از:

۱) نیایا دارشانا (Nyaya Darshana) یا مکتب منطقی ودایی

۲) وای ششیکا دارشانا(Vaisheshika Darshana) یا مکتب فلسفه طبیعی ودایی
۳) سامکهیا دارشانا(Samkhya Darshana) یا مکتب جهان شناختی ودایی
۴) یوگا دارشانا(Yoga Darshana) یا مکتب خودشناسی ودایی
۵) پوروا می‌ماسا دارشانا(Purva Mimamsa Darshana) یا مکتب اصالت صوت ودایی
۶) ودانتا دارشانا(Vedanta Darshana) یا مکتب الهیات ودایی

این مکاتب دو به دو و به ترتیب با هم مستقیماً مرتبط هستند. بنابراین مکاتب سامکهیا و یوگا دو مکتبی هستند که بر شالوده‌های همدیگر استوار شده‌اند و درک یکی از آنها مستلزم شناخت آن دیگری است. از آنجا که این متن متمرکز بر تحلیل و درک سوتراهای یوگاست، لذا به‌ناچار در فصول بعد سامکهیا و یوگا هر دو معّرفی می‌شوند. در واقع باید گفت سامکهیا اصول نظری و فلسفی مبانی عملی و سلوکی یوگا به‌حساب می‌آید. بنابراین اهمیت درک این دو مکتب در تعامل با هم آشکار می‌شود.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) در وداها به خانواده‌های سرشناس دیگری نیز مستقلاً اشاره شده است. به عنوان مثال خانواده‌ی گوتاما (Gotama) که بسیاری از سروده‌های کتاب اول ریگ ودا منسوب به آنهاست. ظاهراً این خانواده در دوران برهماناها در شمال بیهار و نپال ساکن بوده‌اند. ولی آنها نیز وابسته به سنّت آنگی راساها هستند. خانواده‌ی واسیشتا (Vasishta) نیز در هند باستان از اهمیت والایی برخوردار بوده‌اند، بیشتر سروده‌های کتاب هفتم ریگ ودا از واسیشتاست، نوه‌ی واسیشتا، ریشی پاراشارا (Rishi Parashara) هم سروده‌های زیبایی در وصف آگنی (Agni) در کتاب اول ریگ ودا (RV I.65_73) دارد. ظاهراً این خانواده در ناحیه‌ی گوجرات (Gujarat) ساکن بوده اند. از سایر خانواده‌هایی که به طور مستقل از آنها بحث شده است می‌توان به خانواده‌های گریتسامادا (Gritsamada)، ویشوامیترا (Vishvamitra)، آگاستیا (Agastya) و باردواجا (Bhardvaja) اشاره کرد. امّا همانطور که در متن نیز اشاره شد، این خانواده‌ها عموماً یا وابسته به سنت آنگی راسا و یا بریگو هستند.

(۲) در بخش‌های زیر از کتاب ریگ ودا و توسط ریشی‌هایی که نام آنها آورده شده، آتاروان‌ها ستوده شده‌اند:

الف- شاریاتا ماناوا (Sharyata Manava) RV X. 92. 10

ب- اندرا وایکونتا (Indra Vaikunta) RV X. 48. 2

ج- باردواجا دیوداسا (Bhardvaja - Divodasa) RV VI. 16. 14

د- شرینجایا باراتا (Shrinjaya - Bharatas) RV VI. 47. 10

ه - گوتاما (Gotama) RV I. 80. 16 ,I. 83. 5 ,I. 84. 13

و- کاکشیوان (Kakshivan) RV I. 116. 5 ,I. 118. 22 ,I. 119. 9

ز- پاروکچیا (Parucchepa) RV. I. 136. 9

ح- کانوا (Kanvas) RV. VII. 9. 7

(۳) مادهاوا (Madhava) از برجسته‌ترین اساتید الهیات ودایی بوده که در قرن دوازدهم میلادی (۱۲۷۶-۱۱۶۷) در کَنارا (Kanara) نزدیک میسور متولد شد و بسیاری از متون مقدس هندو شامل اوپانیشادها، باگاواد گیتا و باگاواد پورانا را شرح و تفسیر کرده است. آثار او را حدود ۳۷ جلد دانسته‌اند.

(۴) این تصور که اقوام آریایی از کناره‌های دریای خزر به فلات ایران و سپس هند سفر کرده‌اند و زبان، ادبیات و مناسک دینی خود را در آن مناطق توسعه داده‌اند، سالهاست که توسط مورخین، محققین و باستان شناسان مورد تردید قرار گرفته و یا لااقل احتمالات قدرتمند دیگری را هم طرح کرده اند. برای اطلاعات بیشتر به منابع ذیل رجوع شود:

1. Danino, Michel. The Invasion That Never Was. Mysore, India: Mira Aditi centre, 1996.
2. Elst, Koenraad. Update on The Aryan Invasion Theory. New Delhi, India: Aditya Prakashan, 1999.
3. Frawley, David. The Myth of The Aryan Invasion. New Delhi, India: Voice of India, 1994.
4. Singh, Bhagawan. The Vedic Harappans. New Dew Delhi, India: Aditya Prakashan, 1995.

(۵) به نظر می‌رسد مناسبتر خواهد بود اگر دوران سوتراها و دوران مدرسی را با هم به عنوان یک دوره تلقی کنیم. نه تنها متون اصلی شش مکتب بزرگ دوران مدرسی به ادبیات سوتراها تعلّق دارند، بلکه این حقیقت که این دو دوران به لحاظ زمانی یکسان هستند ما را بیشتر به این سو می‌کشاند که یکی از ویژگی‌های دوران مدرسی را تبیین آموزه‌های اساتید آن دوران به صورت فرازهای قصار و کوتاه (سوترا) محسوب کنیم.

۲. درآمدی بر سامکهیا دارشانا

سه مانع در راه روشن شدگی و کمال عبارتند از:
.همراهی با عوام در جستجوی نیازها و تمایلات مادی،
.مجذوبیت به متعلّق لذات و شهوات
.و یکی دیدن "خویشتن" با موضوع حواس، من، ادراک عقلی و سه گونا.

تاتوا ساماسا سوترا ۲۰-(۱)

سامکهیا واژه‌ای سانسکریت و مرکب از دو جزءِ "ساما" (Sama) به معنای با هم، متعادل، تک تک و یا دانه دانه و "کیا" (Khya) به مفهوم شمردن است. بنابراین "سامکهیا" یعنی تک تک شمردن و یا به طور کامل و جامع معدود کردن و به شمارش در آوردن، امّا آنچه موضوع این شمارشِ جامع است، قوای وجودی و اجزاءِ عقلی هستی اعم از عالم کبیر و یا عالم صغیر است. فرضیه‌ی سامکهیا مدّعی است توانسته مدلی کیهانی برای تبیین اجزاء و اندام کلی هستی که هم زمان بر انسان و عالم کبیر منطبق است پیدا کند.

در واقع "سامکهیا" یکی از شش مکتب اندیشه و شهود (Darshana) ودایی است که به شرح و تفسیر وداها در ابعاد و جنبه‌های مختلف می‌پردازند. بنابر نگرش برخی هندشناسان مثل "وبر" سامکهیا کهن‌ترین مکتب فلسفی عرفانی دوران حماسی هند

است بنابراین برای شناخت پنج مکتب دیگر، شناخت آن ضروری است. به عبارت دیگر سایر مکاتب خواسته ناخواسته از آراءِ سامکهیا مطلع بودند و آراءِ خود را بر اساس چشم‌انداز سامکهیا تدوین کرده‌اند. امّا عامل دیگری که اهمیت و جایگاه سامکهیا را در میان سایر مکاتب فکری هند باستان پر رنگ می‌کند، نقش ویژه‌ای است که در میان علوم و معارف کاربردی ودایی دارد. علوم کاربردی ودایی مثل طب آیورودا، معماری، یوگا و یا موسیقی بر اساس مطالعه‌ی قوای جسمانی و نفسانی و اثرات گیاهان، فضاها، نغمه ها، حرکات... بر آن قوا و مطالعه‌ی تعامل و بازتاب اجزاءِ مختلف جسم و ذهن، فرد و اجتماع، جزء و کل بر هم می‌پردازد. بنابراین دانشی مثل سامکهیا که به بررسی حدود و ثغور قوای حیاتی می‌پردازد، زیربنای تمامی این علوم محسوب می‌شود.

قدمت و منابع تحقیق در سامکهیا

شهر زادگاه بودا، به نام کاپیلا واتسو(Kapila Vatsu) نامی پر معنا برای مستشرقین و هندشناسان به‌حساب می‌آید. می‌دانیم که دانش سامکهیا منسوب به ریشی کاپیلا(Rishi Kapila)ست. کاپیلا واتسو یا قدمگاه کاپیلا حکایت از تأثیرات عمیق او در ۶ قرن پیش از میلاد مسیح در هند باستان دارد. زندگی کاپیلا در هاله‌ای از ابهام و اسطوره فرو رفته است. می‌دانیم که کاپیلا در سانسکریت یعنی گلگون، آتشین، سرخ‌رو و اشاراتی هم در مهابهارات، گیتا و حتّی ریگ ودا به نام او شده است. هر چند روشن نیست او کی می‌زیسته و مکتب آموزشی او در کجا بوده است، امّا شکی نیست که در زمان تولد بودا یعنی سده شش پیش از میلاد "سامکهیا" به اوج شکوفایی و بلوغ خود رسیده بوده، و احتمالاً تحت تأثیر آموزه‌های بودایی تأثیراتی پذیرفته و در مسیر طولانی شکوفایی خود البته تغییراتی یافته است.(۲) در هر حال اولین متنِ مکتوب که به طور خاص به سامکهیا می‌پردازد، ۲ قرن بعد از میلاد مسیح توسط ایشوار کریشنا (Ishvara Krishna) به نام سامکهیا کاریکا(Samkhya Karika) تدوین شد. در قرون بعدی مفسرین زیادی مانند واچاسپاتی میشرا(Vachaspati Mishra) بر این کتاب شرح نوشتند و تألیفات دیگری هم صورت گرفته است. ولی کهنترین متون در این زمینه، برای ما شناخته شده

نیست. در عوض متن چاراکا سامهیتا(Charaka Samhita) که کهنترین متن در پزشکی ودایی هند به‌حساب می‌آید خود یکی از متون معتبر در تحقیق و مطالعه‌ی سامکهیا به‌حساب می‌آید. کتابهای یوگاسوترا (Yoga Sutra) و بهاگاواد گیتا(Bhagavad Gita) (۳) نیز منعکس کننده‌ی اصول سامکهیا هستند و برای علاقه‌مندان به این موضوع می‌توانند، ارزشمند باشند.

اصول و مبانی تفکر سامکهیا

هر چند تفکر سامکهیا دارای ابعاد و ظرایف بسیاری است، امّا می‌توان مباحث آن را به طور کلی حول دو محور بررسی کرد: ۱) رنج و رهایی از آن ۲) شمارش اجزاءِ عقلی هستی

رنج موضوع درد و رنج از جمله مسائلی است که در اندیشه و طریقتهای معنوی هند عموماً مورد بحث و ارزیابی قرار گرفته است و ظاهراً اغلب فرزانگان راست‌پندار(Orthodox) و دیگرپندار(Hethrodox) هند به ژرف کاوی در ماهیت، علل و اقسام آن پرداخته‌اند. در طریقت سامکهیا نیز به این موضوع توجه شده است و در آثار مهم این سنت مثل سامکهیا کاریکا نکاتی عمیق و جذاب در این رابطه عنوان شده است. پیش از هر چیز موضوع طبقه‌بندی رنجها قابل طرح است. طبق بصیرت این نگرش، سه گونه رنج و درد قابل طرح است:

۱. رنج طبیعی درونی(Adhyatmika)

۲. رنج طبیعی بیرونی(Adibhautika)

۳. رنج ماوراء طبیعی(Adhidaivika).

رنج طبیعی درونی طبق تفسیر متن تاتوا کومادی(Tatva Kaumadi) ناظر بر نابسامانیهای جسمی و ذهنی است، مشروط بر اینکه ریشه‌ی آنها خودگرایی و خودبزرگ بینی باشد. در صورتیکه ما خود را مرکز هستی تلقی کرده و همه چیز را بر اساس میل خود تفسیر و طلب کنیم عموماً با مشکلات و مشقاتی بسیار روبرو خواهیم شد و ریشه‌ی درد ما بسیاری اوقات خودی و منیت ماست. امّا رنجهای طبیعی خارجی قلمرو گسترده‌تری

دارنـد. آنهـا بـه نوسـانات عناصـر پنجگانه مرتبـط بـوده و محدودیت‌هایی اسـت که هر کـدام ازآن عناصـر در سـاختار ذهـن و جسـم مـا ایجـاد می‌کننـد. طبق نگرش این سـنت فکـری پنـج عنصر اصلی عبارتنـد از: خاک، آب، آتش، باد و اتر که هـر کدام در دوره‌های زمانی و مکانی خاص حاکم بر محیط و جسـم و ذهن ما می‌شـوند. بر فرض آتش ویژگی سـوزانندگی و تحریـک و برافروختگی دارد و هـر گاه در مناطـق گـرم و فصـول گـرم و یا با خوردن و نوشیدن آنچه طبع گرم دارد این سوزانندگی جسم و ذهن ما را نیز در شعله‌های خود تب‌دار و خشمگین سازد، آرامش ما مختل خواهد شد، بنابراین اختلالات مزاجی نیز ناظر بر این نوع درد و رنج خواهند بود.

سرانجام دردهای ماوراء طبیعی به تاثیرات ناشـناخته‌ی قوای مرموز هستی و احتمالاً آنچه آنها به عنوان ایزدان ادوار زمانی به‌حساب می‌آوردند(۴)، مربوط می‌شود.

در بند اوّل سـامکهیا کاریکا اشـاره شـده اسـت همـراه با تحمیـل محدودیت‌های این سه رنج، میلی نیز برای فراگذشتن از آنها شکل می‌گیرد زیرا این رنجهای سه‌گانه مطلق، قطعی و دائمی نیستند. تأکید سامکهیا برای نجات و آزادی، تشخیص و آگاهی تفکیکی از روح یعنـی تمییـز روح از پرکریتی و طبیعـت اسـت. همانطـور کـه در صفحـات بعـد نیـز توضیح داده خواهد شـد طبق نگرش سـامکهیا، هسـتی عرصه‌ی تعامل روح (پوروشـا) و طبیعت (پرکریتی) است. البته طبیعت نیز به دو قلمرو پیدا (Vyakti) و ناپیدا(Avyakti) قابل تقسـیم اسـت. تمامی نوسـانات، حرکت، نیاز و فقر مربوط به قلمرو طبیعت اسـت و روح مسـتقل، مسـتغنی و کامل اسـت. با گسسـتن از چنبره ی طبیعت و بازیافتن هویت خویـش بـه عنـوان روح و "پوروشـا" از رنـج و درد آزاد و رهـا خواهیـم شـد. جنبـه‌ی عملی سـامکهیا یعنی یوگا دارشـانا تلاشی برای یافتن راهی به این مقصود و فرا گذشتن از درد و رنجهای طبیعت است.

شـمارش اجزاء عقلی هسـتی سامکهیا قائل به اصالت روح و حضور یک آگاهی ناب ازلـی و ابـدی در قلب تمامی آحاد بشـری اسـت. بنابر روایـت سـوتراهای *پاتانجالی*، یک آگاهـی متعـال به نام ایشـوارا(Ishvara) یـا خداوند نیز به عنوان معبود و مسـجود تمامی موجـودات، حـی و حاضـر در تمامـی جلوه‌های آفرینش اسـت. و امّـا روح(Purusha) تنها

ناظر است و مبدءِ فعالیتهای مادی نیست، هر چند به تعبیری دیگر "او" شاهد خود، در بازی‌های طبیعت است و گویی غوغای طبیعت همه از رمز نگاه اوست!

از آنجا که پوروشا اصل آگاهی محض و غیر عامل است، مناسبتر خواهد بود که "او" را در شمارش، کنار سایر اجزاءِ هستی نگذاریم. پس گذشته از پوروشا طبق رأی "سامکهیا کاریکا" ۲۴ اصل و مقوله هستی را پی‌افکنده است. این مقولات به ترتیب عبارتند از:

۱. طبیعت(Prakriti)، منظور از پرکریتی، استعداد محض طبیعی و اولین توان برای امکانات متنوع هستی است. آنچه که قدمای ما در حکمت ایرانی اسلامی آن را به تقریب "هیولی اولی" می‌نامیدند، و البته با این تفاوت که بیرون آمدن طبیعت(پرکریتی) از کمون و سکوت اولیه، بر اساس نوسانات بنیادین آن است. این سه ارتعاش بنیادین که به نامهای ساتوا(Satva) [اصل هوشیاری و تعادل]، راجاس(Rajas) [اصل انرژی و حرکت] و تاماس(Tamas) [اصل ماده و چسبندگی] مشهورند، بنیان طبیعت و امکان سیر شکوفایی آن را سبب می‌شوند و هر گاه در توازنی کامل با هم قرار گیرند، طبیعت به کمون(Shudha Sattva) فرو خواهد رفت. (۵)

بنابر نگرش سامکهیا ارواح در یک رابطه ویژه با پرکریتی قرار دارند. این رابطه به سادگی یک تعامل نیست، زیرا پوروشا فقط ناظر است و یک مناظره نیست زیرا پرکریتی عامل است. در هر حال این "نظر.عمل" متافیزیکی، زاینده‌ی بازی کیهانی هستی است. هر چند عموماً در مورد پوروشا سکوت شده است و "او" را با توصیفاتی سلبی، متعالی از هر چیزی و هر اندیشه‌ای تلّقی کرده‌اند، امّا تجلی و مشاهده‌ی پوروشا دارای ساختاری استعلایی به نام سات چید آناندا (Sat. Chit. Ananda) است.

در واقع این تنها توصیفی است که از "روح"، در سامکهیایوگا و اوپانیشادها ارائه شده است. حال بنابر فرضیه‌ی مزبور، سایه‌ی این نگاه سه گانه ناخواسته بر تمامی عرصه‌ی هستی و کیهان (قلمرو پرکریتی) افتاده و نظر عمل متافیزیکی پوروشا و پرکریتی بر اساس چنین مدل استعلایی تکثر می‌یابد.

امّا اصولاً منظور از الگوی سات چیت آناندا چیست؟

سات به‌معنای بود و وجود، چیت به‌معنای امکان بسط هستی و وجود، مجازاً ثروت،

علم و معرفت است و آنانـدا نیز به مفهوم سرور، شـادمانی، عشق و بهره‌مندی است. در واقـع سیستم‌های مابعدالطبیعی و عرفانی فراوانـی در طول تاریخ، متمرکـز بر یکی از این سه رکن بوده‌اند و هستی را بر اساس "وجود"، "معرفت" و یا "عشق" تحلیل و درک کرده‌اند. امّا در تفکر ودایی این هر سه، مدل بنیادین هستی را شکل می‌دهند. بنابراین فرزانگان کهن آریایی در پی یافتن ردّ پای این سه‌گانگی اسطوره‌ای در تمامی لایه‌ها و ابعاد هستی بوده‌اند. آنها می‌اندیشیدند که در واقع خواسته‌ی فطری و باطنی هر انسانی نیـز دور از ایـن الگـو نیسـت! مـا در پی تـداوم و بقاء خود (اصـل Sat)، توسعه‌ی حضور و آگاهی(اصل Chit) و سرانجام برخورداری و بهره‌مندی کامل از بسط آگاهی خود و غرقه شـدن در عشـق و سـرور هسـتیم(اصل Anand) و یافتـن کامل این سـه در واقـع از طریق شناسـایی تفکیکـی روح از طبیعت اسـت. زیرا روح خـود دارای این سـه ویژگی نه به‌طور متفـرق بلکـه در مقام جمـع و در عمیق‌ترین جلوه‌ی خود می‌باشـد. نکته‌ی حائز اهمیت این خواهد بود که هر چقدر این سه‌گانگی اسطوره‌ای در لایه‌های مختلف جسم و ذهن بیشـتر بـه تـوازن درآید امکان نظر عمل والاتری بـا روح پدید می‌آید. و والاترین سـلامتی و موهبـت طبیعـی بـر ما جلوه خواهد کرد. بـه این ترتیب این فرزانگان در پی یافتن سـه اصل مذکور در تمامی سـطوح هسـتی برآمدند و این سـه‌گانگی البته در سـطح سـلامتی و تـن همان مزاج‌های سـه‌گانه هسـتند، و علت تلاش بـرای ایجاد توازن میان این سـه در سـاختار حیـات مادی برای برخـورداری کامل و همـه جانبه از امکانات هسـتی و تعالی و یافتن یک نظر عمل والاتر با سطوح عالیتر فکر و روان خواهد بود.

۲. عقل(Mahat)، " ماهـات" در زبـان سانسـکریت به‌معنـای عظیم و بـزرگ آمده و اشاره به امکانات بی‌حدّ طبیعت دارد. به عبارت دیگر منظور از " ماهات" بذر اختلافات، و امکانـات متنـوع هسـتی اسـت، کـه در دامـن طبیعـت، زمینـه‌ی شـکل‌گیری و تجلـی تفـرد اشـخاص را فراهـم می‌سـازد. در قلمـرو عالم صغیـر و جلـوه ی بشـری، " ماهات" را "بودهـی"(Budhi) یـا خرد نیز نامیده‌اند و متأخرین اتصال شـعور فردی به این سـاحت از هسـتی را آگاهـی کیهانی خوانده‌اند و دریافـت و درک حقیقت پدیده ها!که قابل تطبیق با فرضیه‌ی عقل فعال نزد حکمای مشاء است.

۳. نفس(Ahamkar)، آهامکار به معنای منِ عمل کننده یا عامل است. از آنجا که نفس، مقام تفرد و تشخص و به تعبیری جدا شدن از کل و مادر طبیعت است، آن را منِ مجعول، ساختگی و دور افتاده از امکانات عالی عقلانی محسوب می‌کنند. هر چند آهامکار تجلی بخشی از امکانات " ماهات" و نه کلّ آن است ولی از آن حیث که تشخص یافته، به عنوان یک فرد امکان تجربه را کسب کرده است.

۴. خودآگاهی ذهنی(Manas)، واژه‌ی "ماناس" در ادبیات سانسکریت از ریشه‌ی " مان" به معنای شکل بخشیدن و مشخص ساختن است. منظور از " ماناس" بخشِ خودآگاهِ ذهن و نفس است. نفس برای بیان خویش "ماناس" را برنامه‌ریزی می‌کند. وظیفه‌ی " ماناس" در درجه‌ی اول پردازش عملکرد حواس مدرکه، اعضاءِ عامله و اصولاً عناصر پنجگانه است.

۹-۵. مقادیر و اندازه‌های اولیه‌ی پنجگانه(Pancha Tanmatra)، منظور از این مقادیر اولیه، در و پنجره‌های طبیعی است که میان نفوس تعبیه شده تا بتوانند زمینه‌ی مشترکی را برای ایجاد رابطه با هم پیدا کنند. از آنجا که این‌ها پنج‌اند ما نیز پنج حس اولیه داریم. هر چند در گونه‌ها و انواع مختلف ممکن است برخی حواس قویتر و برخی ضعیفتر باشند، ولی در هر حال از پنج گونه‌ی اصلی خارج نیستند. این پنج امکان اولیه برای رابطه عبارتند از توان شنوایی و استماع، توان لامسه، توان بینایی، توان چشایی و سرانجام توان اولیه بویایی.

۱۴-۱۰. پنج حس مدرکه(Pancha Jnandriyani)

۱۹-۱۵. پنج عضو عامله(Pancha Karmendriyani)

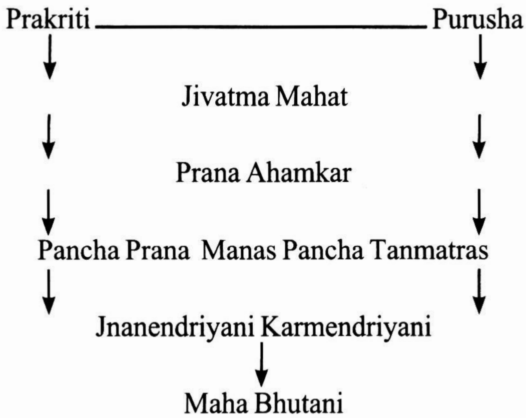
پس از طراحی امکانات اولیه‌ی ارتباط که در موارد ۵ الی ۹ معّرفی شد، منطقاً این امکانات، به دو نحوه خود را ابراز خواهند کرد، یا به عنوان فاعل و اثرگذار و یا منفعل و اثرپذیر. به عنوان مثال امکان اولیه استماع در نوع انسان یا از طریق تارهای صوتی و حنجره مولّد صوت است و یا از طریق گوشها، شنوای اصوات. به این ترتیب ۵ حس مدرکه و پنج عضو عامله در فرضیه‌ی سامکهیا مطرح شده است.

۲۴-۲۰. پنج عنصر بنیادین (Pancha Mahabhutani)،

دانش عناصر مهمترین طبقه‌بندی در قوا در معارف و علوم دانشمندان و محققین دوران باستان به‌شمار می‌آمده است و اساس طبقه‌بندی در پزشکی‌های کهن، کیمیاگری، نجوم و حتّی رقص و موسیقی بوده است. این پنج عنصر عبارتند از: خاک که رمز شکل و فرم، چسبندگی و جاذبه است، آب که نماد سیالیت، روانی و حیات و زندگی است، آتش که مرتبط با استحاله، دگرگونی، نور و روشنائی است، باد که به حرکت و جابجایی و زمان مربوط می‌شود و اتر(اثیر) که بر فضا، تهیا و خلأ دلالت دارد. در هر حال این پنج، زمینه‌ی ارتباط و امکان رابطه میان قوای فاعله و منفعله، مدرکه و عامله را فراهم می‌سازند.

پس از معّرفی ۲۴ عنصر حیات بنابر اندیشه‌ی سامکهیا، به‌منظور وضوح و روشنی بیشتر موضوع، مناسب است مثالی در این مجال آورده شود. زمینی مزروعی را فرض کنید. خاک این زمین، امکانی مطلق برای پرورش و رشد بذرهای مختلف است، ولی البته مادام که تنها خاک را در نظر آوریم، استعدادی محض باقی خواهد ماند. این زمین همان طبیعت یا پرکریتی است. بذرهای مختلف که در واقع در بردارنده‌ی مجموع امکانات و انواع بالقوه‌ای است که می‌توانند از خاک سر دربیاورند گویای عظمت "ماهات" است. امّا هر کدام از این تخم‌ها و بذرها که سر از خاک بیرون آورند، به عنوان یک آهامکار یا نفس تلقی می‌شوند. حریمی که این گیاهان (نفوس) برای رشد و پرورش از خاک و آب و هوا نیاز دارند حریم ماناس خواهد بود. و در نهایت این نفوس سر برآورده از خاکِ استعداد، برای رابطه با سایر نفوس نیازمند دروازه‌های رابطه هستند که همان پنج مقدار اولیه و حواس پنجگانه هستند. این حواس ناظر بر دو فرد یا فاعل است و یا منفعل، زمینه‌ای برای ایجاد رابطه میان اثرگذاری و اثرپذیری آن دو نیاز است که اشاره به همان پنج عنصر بنیادین خواهد داشت.

همانطور که قبلًا اشاره شد قلمرو طبیعت بر اثر تابش نور شهود و رؤیتِ روح، سیر خود را به سوی خودشکوفایی و خودآگاهیِ مطلق در طی یک قوس نزول ناآگاهانه و یک قوس صعود آگاهانه (از منظر انسان) طی می‌کند.



این نمودار که بر اساس "سامکهیا کاریکا" تنظیم شده است. رابطه‌ی روح را با طبیعت در تمامی مراتب تجلی خود نشان می‌دهد و از این حیث حائز اهمیت است. منظور از "جیواتما" روح فردی است و "پرانا" که در متون کهن سامکهیا همواره رمز روح معرفی می‌شود بر اراده دلالت دارد. ماناس ظرفیت ذهنی برای تجلی امکانات روح و ماده را نشان می‌دهد. این ظرفیت پنج گانه است که قبلاً اشاراتی به آن شد.

لازم به تذکر است که در سامکهیا یوگا و یا روایتی از سامکهیا که در متون کهن‌تری مثل سوتراهای *پاتانجالی* آمده است و بنابر برخی قرائن قدمتی بیش از متن سامکهیا کاریکا دارد در ورای تعامل پوروشا و پرکریتی، ایشوارا قرار دارد. این تثلیث و یا سه‌گانگی پوروشا پرکریتی ایشوارا که در یوگاسوترا طرح شده است خود از سه تجلی ماها پوروشا یا ماها برهما خبر می‌دهد که از "او" تنها به طور سلبی می‌توان خبر داد! (۶)

پی‌نوشت و توضیحات :

(۱) تاتوا ساماسا سوترا(Tattva Samasa Sutra) متنی باستانی که به روایتی آموزشهای کاپیلا به شاگردش آسوری (Asuri) است و شامل ۲۵ فراز می‌شود. این متن در بردارنده‌ی آموزه‌های اصلی سامکهیاست.

(۲) حتّی در برخی روایات بودایی به سه استاد بزرگ سامکهیا که گوتامای بودا سالها شاگردی آنها را کرده است اشاره شده، ضمناً برخی رسائل کهن بودایی مثل بودا چریتا(Buddha Charita) تألیف آشواگوشا(Ashva Gosha) شباهتهای چشم‌گیری با اصول سامکهیه دارد. بسیاری از مستشرقین مثل سنار، یاکوبی و چرباتسکی معتقدند سامکهیا بنیان فلسفی اندیشه‌ی بوداست. در واقع تأکید بر رنج، طبقه‌بندی آن، انکار قربانی و ناتوانی آن در نیل به رهایی، مشابهت میان مقولات سامکهیا و عناصر ناپایدار بودا، تجزیه و تحلیل قوا، همه میان این دو مکتب مشابه است. اختلاف عمده میان این دو سنت عرفانی در پذیرش و عدم پذیرش روح است.

(۳) باگاواد گیتا(Bhagavad Gita) یا نغمه‌ی ایزدی محبوبترین کتاب خداشناسی در هند است. آن را بخشی از مهابهارات ذکر کرده‌اند. دارای فصولی است که اصول سامکهیا را تبیین می‌کند. از این کتاب تاکنون به زبان فارسی ۵ ترجمه شده است. اولین ترجمه‌ی این متن به زبان فارسی توسط داراشکوه انجام شده است که کهن‌ترین ترجمه‌ی این متن به زبانی دیگر نیز به حساب می‌آید. ۴ ترجمه‌ی دیگر توسط:

پروفسور عباس مهرین (شوشتری).، نغمه‌ی ایزدی، انتشارات عطایی ۱۳۴۶

موحد، محمد علی.، سرود خدایان، گیتا، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۴

رادا کریشنان، آوای آسمانی، ترجمه گیتی خوشدل نشر پیکان ۱۳۸۷

پرابودپاد، باگاواد گیتا همانطور که هست، ترجمه فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی، الهه فرمانی؛ ۱۳۷۷ انجام شده است.

(۴) علیرغم برخی شروح و تفاسیر ساده‌ی مستشرقین درباره‌ی رنجهای ماوراءِ طبیعی مانند تأثیرات ارواح خبیثه و اجنه، به نظر می‌رسد این تفاسیر با واژه‌ی آدی دایویکا(Adidaivika) تناسبی نداشته باشد. زیرا معنای تحت اللفظی این واژه یعنی آنچه فرا آمده از سوی "دواها"ست و دوا(Deva) در فرهنگ معنوی هند بر خدایان، فرشتگان و قدرت‌های عظیم حاکم بر مدیریت جهان هستی مثل زمان و یا مکان دلالت دارد و ارواح شرور و اهریمنان را به نام آسورا(Asura)

می‌شناسند. معنای تحت اللفظی آدی اتمیکا و آدی بوتیکا نیز یعنی آنچه فرا آمده از سوی "خود" و "عناصر" است.

(۵) یکی از بهترین منابع هندو در تحلیل گوناهای سه‌گانه، فصل چهاردهم از کتاب گیتا(Gita) ست. یک برداشت ساده و امروزی از این سه گونا، تعبیر آنها به اصل انرژی(راجاس)، ماده(تاماس) و آگاهی(ساتوا) است. در هر حال طبق سنت گیتا و همچنین سوتراهای پاتانجالی گذر از قلمرو طبیعت و این سه ارتعاش بنیادین شرط خودشناسی است.

(۶) به‌ویژه رجوع شود به آراء یاجنا والکیا(Yagna Valkya) برجسته‌ترین گوینده‌ی اوپانیشاد که در وصف "برهما" عموماً از واژه‌ی نتی نتی(Nethi Nethi) [نه چنین است، نه چنین است] استفاده می‌کند.

۳. درآمدی بر یوگا دارشانا

چون کسی دل صافی کند، تن و حواس را با استقامت رام سازد، صدا و دیگر موضوعات حس را فروگذارد و از سر دوستی و دشمنی، مال و قدرت هم بگذرد...
و با گذشتن از خودی، غرور، شهوت و غضب از قید «منی» فارغ آید خویشتن را در خور وصال "برهمن" گرداند.

گیتا فصل هیجدهم

یکی دیگر از طریقتهای فرزانگی به روایت هندوها یوگا دارشانا است. هر چند این طریقت در کنار پنج مکتب دیگر هندو، یکی از بنیان‌های اندیشه، تفکر و فلسفه‌ی وداهاست، ولی تنها سنتی است که از تنه‌ی اصلی نظام فکری ودایی توانسته فاصله‌ای بسیار چشمگیر بگیرد. این طریق معنوی در هندوستان نه تنها مورد احترام راست‌پنداران هندو، بلکه مورد عنایت بسیاری ادیان و فرق دیگر مثل جین، سیک و آیین بودایی نیز قرار گرفته است. توجه و علاقه‌ی خارق العاده به این طریقت که تاکنون نیز توانسته علاقه‌مندان خود را حفظ کند، عموماً به دلیل توجه اصلی آموزه‌های یوگا به سلامت و وانهادگی جسم سپس تمرکز قوای ذهنی و خلسه‌های روانی است. طریقت یوگا تلاشی برای خلوص جسم و ذهن و آیین سیر و سلوک روانی است و در هند توانسته حیات خود را بر بنیان اعتقادها و نگرش‌های مختلف حفظ کند. ظاهراً علاقه‌ی این طریقت بیشتر بر خلوص و تجربه‌ی احوال باطنی است تا بحث از آغاز و انجام هستی و همین باعث

شده تا مکتب‌های گوناگون فکری آن را چون ابزاری برای وصول به مقاصد خویش هر کدام در مقاطع و یا مراحلی به کار بَرَند.

تلاش یوگا مطالعه و شناخت عملی مراتب و حالات ذهنی و قوای فکر است، لذا تا امروز نیز مورد تأمل بسیاری از روانکاوان و اندیشمندان معاصر قرار گرفته است. کارل گوستاو یونگ در مورد یوگا می‌گوید:

«والاترین عمل معنوی هندی، یوگاست، یعنی فنا در حالی که ما آن را ناخودآگاهی می‌نامیم. امّا هندی به مثابه‌ی مرتبه‌ی غایی خودآگاهی، می‌ستایدش. یوگا از سویی فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین زبان ذهن و روح شرقی است و از سوی دیگر، وسیله‌ای که تحقیقاً مدام برای خلق این ذهن و روحیه‌ی خاص به کار می‌رود.» (۱)

امّا واژه‌ی یوگا، در ادبیات سانسکریت برای این واژه سه منشأ و ریشه عنوان کرده‌اند که باعث تغییر معنای آن خواهد شد. می‌توان آن را به مصادر یو(Yu)، یوج(Yuj) و یا یوجیر(Yujir) نسبت داد، در آن‌صورت به معنای «کنترل و به زیر یوغ آوردن»، «نظاره و رؤیت کردن» و یا «جفت شدن و اتحاد» خواهد بود.

نه تنها در مورد ریشه‌ی واژه‌ی یوگا اختلافاتی دیده می‌شود، بلکه در تعاریف و توضیحات مشروحی که درباره‌ی یوگا در متون گوناگون آمده نیز تفاوتهایی وجود دارد. این در حالی است که متون کهن و مختلف یوگا، تعاریف متنوع یکدیگر را تأیید کرده‌اند. ولی در واقع هیچ تعریف مشترکی پیرامون این تجربه‌ی باطنی ارائه نشده است. ظاهراً در اکثر موارد، زاویه‌ی دید کسانی که یوگا را تعریف کرده‌اند با یکدیگر متفاوت بوده است.

یوگا، تعریفی از یک یا گروه محدودی از تمرینات یا حالت معینی نیست، بلکه بیشتر اشاره به مجموعه‌ای از فنون، ساده تا بسیار پیشرفته، و احوال باطنی مختلف و در واقع یک سیر و سلوک کامل دارد. اندیشمندان و رهروان بسیاری در پس سالها تزکیه نفس و مراقبه‌های ژرف، حالاتی متفاوت از آگاهی را کشف و تجربه کردند. مجموعه‌ی این حالات و فنون و تعالیمی که برای درک و وصول به این احوال توسط آن مردان خردمند طراحی و دریافت شد "یوگا" خوانده می‌شود.

هر کدام از این خردمندان، جنبه‌هایی خاص از این طریقت را مورد توجه قرار داده، بر اساس آن تعریفی ارائه کرده‌اند. البته این تعاریف از هم بیگانه نیستند. آنها تماماً در حول خودشناسی و بالا بردن توان فردی و توسعه‌ی آگاهی متمرکز می‌باشند. ولی برخی روش این علم و بعضی غرض از اجرای این فنون و گروهی نیز غایت این تعالیم را توصیف و تشریح کرده‌اند. بنابراین برای درک بهتر از این معرفت گسترده و نه چندان روشن، مطلوب‌تر آن است که این تعابیر مختلف را کنار هم گذاشته و از همه‌ی آنها بهره بریم.

حال مجدداً به معانی واژه‌ی یوگا باز می‌گردیم، یوگا از طرفی به معنای «کنترل کردن» آمده است و در آن صورت یوگا را می‌توان علم کنترل امواج فکر و علم مهار قوای تن و ذهن به منظور تسلطی همه جانبه بر توان بالقوه‌ی خود دانست. در این صورت به «روش» این دانش که همانا کنترل قوای تن و فکر است تأکید می‌شود. با توجه به چنین درکی، یوگا، در کتاب شاندیلیوپانیشاد (Shandilyopanishad) [۲۴-۷-۱]، این گونه تعریف شده است: «یوگا عبارت از کنترل امواج ذهنی است.» از طرف دیگر می‌توان یوگا را به معنای نظاره کردن و دیدن، در نظر گرفت که در نتیجه یوگا علم نظاره ی خود و خودشناسی است. بدین ترتیب غایت این دانش آشکار می‌شود. یعنی واقع شدن در طبیعت خویش و شکافتن حجابهای نفسانی. بر همین اساس در باوادگیتا (Bhagavad gita) [۲۳-۲۰ / ۶] اوج یوگا، رؤیت ذات درونی از طریق ذهن پاک و خالص شده توصیف شده است، و سرانجام یوگا را به معنی «وصل و یکی شدن» نیز ترجمه کرده‌اند که در آن صورت غرض از انجام تمرینات یوگا آشکار و هویدا می‌شود. به این معنا، یوگا به زعم برخی عبارت است از عملکرد هماهنگ قوای فردی و اتحاد قوای ذهنی با قوای حیاتی تن و حواس که منجر به تخلیص انرژی، توسعه‌ی آگاهی و در نهایت فنا و وصال خواهد شد. بنابراین تصور، در رودرایا مالاتانترا(Rudrayamalatantra)[۴۳/ ۲۷] گفته شده:

«یک یوگی، فقط در یگانگی با آگاهی متعال، به تجربه‌ی یوگا نایل می‌گردد.» بدین ترتیب هر کدام از معانی واژه‌ی یوگا، قسمتی از این دانش باطنی را آشکار می‌سازد و اختلاف ذاتی در میان آنها دیده نمی‌شود.

سیر ادواری یوگا

تـا اواخـر عصـر ودایـی واژه "یـوگا" به معنـای کنونی خود عنوان نشـده اسـت. به نظر می‌رسد قدمت این واژه را حداکثر تا کمی پیش از عصر اوپانیشادی بتوان تعقیب کرد. هر چنـد در براهماناهـا (Brahmana) و آرانیاکاها(Aranyaka) صحبتی از یوگا نمی‌شـود ولی مسـلماً این واژه با چنین حجمی از مفاهیم نمی‌توانسـته دفعتاً با ظهور اوپانیشادها شکل گرفته باشد. پس این معرفت کهن به نوعی مورد توجه بوده تا آنکه در دوره اوپانیشادی بـه طـور مشـخص و آشـکاری از فلسـفه و فنـون ایـن علم بحث شـده اسـت. در اندیشـه عرفانی هند ما به نوعی از فلسـفه تاریخ و انسان‌شناسـی برخورد می‌کنیم که نه بر پایه‌ی استقرائات منطقی و مشاهدات اجتماعی بلکه مطلقاً مبتنی بر نگرشی اسطوره‌ای است، هـر چنـد که ایـن نگرش به نوعی تحلیل شـده اسـت که بـرای اذهان منطقـی نیز جالب و دلکـش اسـت. یوگاشناسـان معاصر معمولاً سـیر یـوگا را در ۵ یا ۶ دوره تحلیل و بررسـی می‌کنند و ما نیز به آن خواهیم پرداخت و این در حالیست که در متون یوگا تنها ۴ مرحله برای حیات بشـری فرض شـده اسـت و یوگا در هر کدام از این ۴ دوره ماهیتی متفاوت و مناسـب با حال مردم آن دوران دارد. بر اسـاس این نگرش یوگا عبارت از پاسخی طبیعی از درون هر موجودی که از شـرایط جبلی و حقیقی خود خارج شـده برای رجوع به شرایط اصیل خود است.(۲)

این چهار مرحله در تاریخ بشری عبارتند از:

۱. عصر طلا (بهار تاریخ Sathya Yuga)

۲. عصر نقره (تابستان تاریخ Tretha Yuga)

۳. عصر مس (پاییز تاریخ Dvapara Yuga)

۴. عصر آهن (زمستان تاریخ Kali Yuga)

اولین دور از ادوار تاریخ بشـری(Sathya Yuga) بنابر اسـاطیر و افسانه‌های کهن هند، دورانی اسـت که انسـان هم آغوش طبیعت اسـت. او بر علیه طبیعت وارد عمل نشـده، بلکـه بـر امواج حیـات طبیعی بـه موج‌سـواری پرداخته اسـت. و بدون کمتریـن تزاحم و فشـاری انعـکاس نیازهـای حسـی و معنوی خـود را در ابعاد مختلف وجود خویش پاسخ

داده است. در ایـن مرحله آگاهی بشری کاملاً یکپارچه و در اتحـاد و یگانگی با طبیعت است.

متناسب بـا رشـد خودآگاهـی و قـرار گرفتـن "مـن" در مرکـز هسـتی به‌جای هسـتی در مرکـز "مـن" ادوار متفـاوت دیگـری شـکل می‌گیرد. گـذار از بهـار تاریـخ به تابسـتان تاریخ (Tretha Yuga) مطابـق اسـت بـا هبـوط انسـان بـه زمیـن در اسطوره‌شناسـی دینـی، در این مرحله انسـان خود را مسـتقل از طبیعت مشـاهده کرده و در قبال طبیعت موضع به اصطلاح بشری خود را اتخاذ می‌کند. در این دوران است که قوانین قربانی شکل می‌گیرد زیرا انسـان دیگر خود را سـلولی از کیهان یکپارچه نمی‌بیند. و بدین سبب هستی برای او گاهـی هول‌انگیـز و گاه جذاب اسـت. او با مراسـم پوجا (Puja) و یاجنا (Yagya) سـعی در تسـخیر آسـمانها و شکسـت محدودیت‌های بشـری خود دارد. این اولین پارگی در کلیت "انسان طبیعت" و تبدیل آن به "انسان و طبیعت" است.

با تخصصی تر شـدن مغز انسـان سومین شـکن در اعصار تاریخ شکل می‌گیرد و آن دو پاره شـدن انسـان از خودش می‌باشـد! در این دوره (Dwapara Yuga)، برای انسان‌های هوشـیار مراقبه‌هـای طولانـی و توجـه به طبیعت توصیه شـده اسـت. زیرا این بار انسـان از خـودش بیگانـه و دور شـده اسـت. بـه عبـارت دیگر ایـن بار "مـن" از طبیعـت و نیروی الهی جدا نشـده، بلکه بشـر در وجود خودش به چند پاره قسـمت شـده اسـت (انسـان و انسـان به‌جـای انسـان یکپارچه). در این دوران سـطح هوشـیاری (خودآگاهی) بشـری تخصصی‌تر شده و سطوح متمایزی در روان بشر شکل می‌گیرد.

ایـن تنـزل سـرانجام بـه عصـر زمـان یـا دوره چهـارم (Kali Yuga) منجـر می‌شـود که حکومت نگرانی‌های بشـری اسـت. عصر زمان به دوره‌ای اطلاق می‌شـود که بشـر اسـیر ذهـن خود شـده اسـت و قـوای فکر در نهایـت توحش و لذت‌جویی اسـت و سـعی در فرار از گذشـته و آینده دارد چون قادر به دیدن کلیت خود نیسـت. در این عصر انسـان در پی کامجویی از آینده موهوم و تصورات بی پایه‌ی گذشته است. این نهایت از خودبیگانگی بشری است. که نه تنها در جستجوی نیازهای طبیعی و همه‌جانبه وجودی خود نیست بلکـه در جسـتجوی حظـوظ مادی نیز نیسـت. او اینک اسـیر افکار و تصورات خود شـده

(انسان. غیرانسان) و قدرت خیال از خیال زندگی کامجویی می‌کند نه از خود زندگی. چون مسخ بشری تا به این حد می‌رسد به حکومت مطلقه فکر و خیال و اوج دوری از طبیعت رسیده‌ایم. افسانه‌ی ادوار جهانی بنابر نگره‌های باستانی هند پس از عصر آهن یا همان کالی یوگا مجدداً منتهی به عصر طلا و ساتیا خواهد شد و این چرخه در دوره‌های قابل محاسبه‌ی زمانی تکرار می‌شود.

با توجه به مقدمه مذکور، یوگا در واقع سه مرحله‌ی عمده را در طول تاریخ طی کرده است. زیرا همانطور که اشاره شد عصر اول (Sathya Yuga) دورانی است که انسان‌ها هماغوش با نوامیس و قوانین طبیعی و بدون هیچ ناهماهنگی زندگی می‌کردند (حضور آدم در بهشت در اسطوره شناسی دینی). بر این اساس در این دوران هیچگونه تفرقه و جدایی وجود نداشته است که "یوگا" سعی در وصل و جوش دادن آن جدایی داشته باشد. اما همین که انسان طبیعت جای خود را به انسان و طبیعت داد، واکنشی از اعماق زلال قلب انسان او را به یگانگی با طبیعت و حق فرا خوانده است. این عمیق‌ترین نیاز عرفانی و فطری بشر به یگانگی با هستی در هند تحت نام "یوگا" خوانده شده است.

بر اساس توضیحاتی که گذشت، یوگا در هند در هر کدام از این سه دوران معنایی متفاوت پیدا می‌کند. در آغاز یوگا عبارت از وصل و اتحاد است و آن زمانی است که انسان خود را هم آواز با هستی نمی‌یابد ولی در عین حال او قادر به رؤیت و دیدن هستی و این تفرقه هست لذا با مناسک سرّی پوجا و یاگیا سعی در اتحاد خود با طبیعت دارد.

در دومین مرحله او یگانگی ضمیر و ذهن خود را از دست داده است در این مرحله یوگا عبارت از رؤیت و نظاره کردن است. در این مرحله همانطور که در باواد گیتا (32، Bhagavad gita 02/6) و یوگاسوترا (Yoga Sutra 1_2,3) اشاره شده اوج یوگا رویت ذات از طریق ذهن خالص و یگانه شده است. و سرانجام در سومین مرحله، یوگا یعنی کنترل کردن و تحت انضباط آوردن، در واقع در این مرحله ما سعی می‌کنیم به شرایطی دست یابیم که نهایتاً قادر به رؤیت ذات درونی شویم. ولی از آنجا که فاصله‌ای زیاد نسبت به هویت اصیل خود پیدا کرده‌ایم در آغاز لازم است به مهار کردن امواج جعلی و پر نوسان ذهن مبادرت ورزیم در شاندیلیوپانیشاد (۴۲، ۷ / ۱) Shandilyopanishad به همین مساله اشاره شده در جایی که می‌گوید:

"یـوگا عبـارت از کنترل امواج ذهنی اسـت." و یـا آنکه در شـارداتیلاکا (۱ / ۲۵) Sharda Tilaka در تعریف یوگا چنین آمده است:

«یوگا راهی به سوی تمرکز و مجذوبیت کامل است.»

بـه عقیـده‌ی برخی مفسـرین معاصر یوگا ما می‌توانیم چهار مرحلـه‌ی مذکور را از نگاه دیگری هم بنگریم. و آن در صورتی است که مفهوم زمان را تنها به عنوان توالی پدیده‌ها و رویدادهای مادی مشـاهده نکنیم بلکه آن را تا ژرفای روان و روح بشـری دنبال کنیم. در آن صورت هم اکنون می‌تواند عصر "سـاتیا" باشـد. همانطور که می‌تواند عصر "کالی" باشد و این بسته به آن است که شما در کجا قرار یافته باشید؟!

نگرشـی کـه اینجـا برای تحلیل سـیر ادواری یوگا مطرح شـده اسـت از دیـدگاه تاریخ و واقعیـات اجتماعـی نیسـت بلکه نگرشـی کهـن و برگرفته از خـود متون یوگا بـود. به نظر می‌رسـد یوگیـان ترجیـح داده‌انـد سـیر تکامـل معنـوی را از چنین دیـد و نگاهی بـرای ما آشـکار کنند، نگرشـی فلسـفی شـهودی که قابل تطبیق با عرفانهای مسـیحی و اسـلامی نیز می‌باشد.

تاریخچه‌ی تحلیلی یوگا

به لحاظ تاریخی می‌توان سیر تحولات یوگا را در پنج مرحله بررسی کرد:

۱. عصر ودایی (Vedic Yoga)

۲. دوران پیش از کلاسیک (Preclassical Yoga)

۳. دوران کلاسیک (Classical Yoga)

۴. دوران بعد از کلاسیک (Post Classical Yoga)

۵. دوران مدرن (Modern Yoga)

۱. دوران ودایی (۴۰۰۰ تا ۲۰۰۰ پیش از میلاد)

هـر چنـد در ایـن دوران مسـتقیماً از واژه‌ی یـوگا نشـانی نمی‌یابیـم امـا مفاهیـم قابـل اسـتنادی در متـون ودایـی یافـت می‌شـود. (منظـور از متـون ودایـی همان چهـار جُنگ معنوی هند باسـتان، ریگ‌ودا Rig veda، سـاما ودا Sama veda، یاجور ودا Yajur veda

و آتاروا ودا Atharva veda است.) طی تحقیقات باستان‌شناختی در چند دهه‌ی اخیر سرآغاز تمدن در هند از هفت هزار سال پیش از میلاد از ناحیه‌ای نزدیک به دهکده‌ی مهرگر(Mehrgarh) آغاز شده است و در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد منجر به ساخته شدن شهرهای بزرگ و مهمی مثل موهنجو دارو(Mohenjo daro) هاراپا(Harappa) و دلاویرا(Dholavira) شد. این تمدن از شرق گنگ به طرف افغانستان و از ایران به سوی بمبئی توسعه یافت. این تمدن کهن را عموماً به نام تمدن ساراسواتی (Sarasvati) می‌شناسند. طبق نگرشهای ودایی حکمت بالغه‌ی الهی "وداها" را به نوع بشر آموخت تا چگونگی زیستن در همسویی با قوانین "دارما" حفظ شود. به این معنا "وداها" در قلب خود مفهوم "یوگا" را در بر دارند هر چند که تنها از طریق واژگانی چون " تاپا"(Tapah) در این دوران به یوگای اصطلاحی نزدیک می‌شویم.

منظور از تاپاس قدرت استحاله و دگرگونی از طریق شعله و رساختن آتش قربانی، ریاضت و حبس‌دم است. البته در آغاز دوران ودایی این آتش بیشتر متمرکز بر مناسک آیینی و روشهای مختلف قربانی بوده است و کم کم از قربانی‌های بیرونی به قربانی‌های درونی معطوف شده است. محصول این قربانی‌ها خلوص قوا و استحاله‌ی نیروهای ضمخت به قوای عالی و ظریف و خلاقیت بوده است. کمااینکه در بخش پوروشا سوکتا(Purusha Sukta) از کتاب ریگ‌ودا خلقت جهان به مدد تاپای پراجاپاتی(Prajapati) انجام یافته است. در هر حال در این دوران واژه‌ی یوگا دیده نمی‌شود ولی واژه‌ی تاپاس نزدیکترین مفهوم به فلسفه و سلوک یوگا به‌حساب می‌آید. ضمناً در دوران کلاسیک تاپاس به عنوان یکی از اجزاء یوگای هشتگانه معرفی و شناخته شده است.

۲. دوران پیش از کلاسیک (از ۲۰۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد)

در این دوران بیان شاعرانه و اسطوره‌ای وداها در ساختاری معقول و محکم به تحلیل و بررسی بسیاری از دغدغه‌های بشری چون مرگ و زندگی، روح فردی، شعور و عقل متعال، درد و رنج و راههای فراگذشتن از رنج همچنین مراتب متعدد آگاهی در قالب نوشته‌های اوپانیشادی می‌پردازد. هر چند در اوپانیشادهای اولیه مثل "بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد" همچنان نام یوگا به معنای خاص آن مورد توجه نیست ولی مبانی و

بنیانهای آن به وضوح قابل مشاهده است. می‌دانیم که تلاش یوگا بر خاموشی نوسانات ذهن و خودشناسی است، این مهم در کهن‌ترین اوپانیشاد به کرات بحث شده است. به عنوان نمونه به فراز ذیل توجه کنید:

«روح فردی (پوروشا) که در قلب قرار دارد همان شعور و آگاهی است. او نور است و هر چند چون دانه‌ی برنج یا جو (کوچک است) امّا فرمانده‌ی همه چیز و رئیس هر چیزی است. این جهان و هر چه در آن است تحت حکومت اوست.»

بریهاد آرنیاکا اوپانیشاد ۶-۵

در سایر اوپانیشادهای کهن مثل چاندوگیه اوپانیشاد(Chandogya U.) تایتریا (Taittiriya U.) و کنا اوپانیشاد(Kena U.) نیز مبانی مورد عنایت یوگا به بحث و موشکافی گرفته شده‌اند.

«آن نوری که بلندتر از این آسمان و در وراء هر چیزی است... به‌راستی که آن نور در باطن آدمی است... به‌راستی که این جهان همه "برهما"ست. آدمی باید با آرامش آن را به عنوان مبدء خود، آن مبدءای که از "او" آمده و به سوی "او" نیز باز می‌گردد، پرستش کند.»

چاوندگیه اوپانیشاد ۳-۱۴-۱

ظاهراً اولین اوپانیشادی که به طور روشن با طریقت یوگا پیوند یافته است کاتا (Katha) یا کاتاکا اوپانیشاد(Kathaka U.) می‌باشد. این متن ۵ قرن پیش از میلاد تدوین شده است هر چند چه بسا مدّتها قبل از آن سروده و آموزش داده شده باشد. نکته‌ی جالب آنکه هیچ گونه مضمونی مرتبط با آموزه‌های بودایی در آن یافت نمی‌شود. دکترین طرح و بسط یافته در این اوپانیشاد به عنوان آدهیاتما یوگا(Adhyatma-yoga) یعنی "یوگای خویشتن خویش" شهرت دارد. همان ذاتی که در حجره‌ی قلب پنهان است. این ذات(Atma) چنین معرفی شده است:

«این روح فردی (آتما) را نمی‌توان با تحصیل دریافت. و نه با اندیشیدن و بسیار آموختن بلکه "او" تنها توسط فردی که "او" خود انتخاب کند شناخته می‌شود.»

کاتا اوپانیشاد (۱.۲.۲۳)

مفهـوم آتمـا یـا روح فردی که در نگرش سـامکهیا و یوگا و برخـلاف آموزه‌های بودایی و حتّـی ودانتا مـورد تأکید اوپانیشادهاسـت، موضوعی چون دیگـر موضوع‌های تجربه و تحلیل نیست بلکه حقیقت والا و متعال در قلب تمامی پدیده‌هاست که با لطف و عنایت قابل درک خواهد بود و روشـهای جذب این عنایت موضوع بحث "یوگا" می‌باشـد. هفت مرتبه‌ی حیات بنابر نگرش کاتا اوپانیشاد عبارتند از:

۱. حواس (indriya)

۲. متعلّق حواس (vishaya)

۳. نفس (manas)

۴. عقل (buddhi)

۵. ذات (خود بزرگ) (mahatman)

۶. طبیعت، زمینه‌ی ناپیدا، خاموش و بالقوه ی هستی (prakriti)

۷. روح هویت حقیقی (پوروشا)

و تنها روح است که در ورای نوسانات پیدا و ناپیدای پرکریتی (طبیعت) جاودانه باقی است. این همان مفهومی است که در سنّت سامکهیا یوگا مطرح شده بود و همانطور که گذشت ایشوارا کریشنا (Ishvara Krishna) بر آن تأکید داشته است. این مضمون مبنای سیر و سلوک و تلاشـهای یوگیانه واقع شده اسـت و معرفت نسـبت به روح (پوروشا) والا مقصود یوگا عنوان شده است.

«آنـگاه کـه حواس پنجگانه و نوسـانات نفسـانی منهـدم گردد و عقل خاموش شـود، سیر برین (به سـوی حقیقت) پیش رود. این خاموش سـاختن حواس ظاهری و باطنی را که مایه‌ی جلوگیری از انحراف انسان است، طریق یوگا می‌نامند. یوگی به راستی اول و آخر است.»

کاتا اوپانیشاد ۶-۱۲

در هر صورت بیان شاعرانه و نغز کاتا اوپانیشاد نقطه‌ی عطفی در آشکار شدگی تعالیم یـوگا به‌حسـاب می‌آیـد و بسیاری از مبانی بنیادین یوگا در این اوپانیشـاد بـا بیانی زیبا و دلنشـین طرح و عنوان شـده اسـت. گویی این اوپانیشاد ایستگاه مرکزی در انتقال یوگا از

پایان دوران ودایی به دوران پیش از کلاسیک بوده است.

دو واقعه‌ی مهم در این دوران از شکوفایی آموزه‌های یوگا، ظهور واردامانا ماهاویر (Vardhamana Mahavira) در قرن ۶ قبل از میلاد (معاصر با پارمنیدس، زنون و گزنوفانس در یونان) و گوتاما بودا (Gautama Buddha) در ۵۶۳ قبل از میلاد است. به این ترتیب در این دوران آیین بودایی و جین رونق و توسعه‌ی فراوان در هندوستان یافته و از آنجا که این دو فرزانه‌ی هندی نیز تلاش برای رستگاری را مقصود آموزه‌های خود می‌دانستند، قطعاً از دستاوردهای یوگا تا آن دوران بهره گرفته و نگرشهای ویژه‌ی خود را هم چون میراثی بر برخی طریقتهای یوگیانه باقی گذاشته‌اند. کمااینکه متن یوگا دریشتی ساموچایا (Yoga - Drishti - Samuccaya) که شامل ۲۲۸ فراز در تعالیم یوگاست، توسط هری بادرا شوری (Haribhadra) که راهب جینی بوده است، نوشته شده است. و نه تنها بسیاری از متون دوران کلاسیک یوگا، تأثیرات روشنی از آموزه‌های بودا گرفته‌اند، بلکه برخی از متون و مبانی بودایی نیز با بعضی مبانی و روشهای مراقبه‌ی یوگا مشابهت دارد. به عنوان مثال توجه به نَفَس برای مراقبه کردن و اصولاً بسیاری از مضامین دیگر که در متن بودایی پرجنا پارامیتا هری دایا سوترا (Prajna - Paramitra - Hridaya Sutra) طرح شده است با اصول یوگا مشابهت دارد. (مثل استفاده از مانترا برای نیل به حکمت و به‌ویژه استفاده از مانترای پراناوا)

ضمناً بسیاری از فرقه‌ها و سنت‌های بودایی که در تبت توسعه یافته است و به‌ویژه از حدود قرن ۴ بعد از میلاد با این فرقه‌ها روبرو می‌شویم، در واقع ترکیبی از تعالیم یوگای تنترایی و آموزه‌های بوداست، فرقه‌هایی چون ساهاجایانا (Sahajayana) و یا کالاچاکرایانا (Kala Chakrayana).

واپسین نکته‌ای که باید در اینجا عنوان کرد، تدوین متن باگاواد گیتا (Bhagavad Gita) در حدود ۵ قرن پیش از میلاد است. این کتاب که از آن روزگار تاکنون به شدّت مورد اقبال مردم و علاقه‌مندان به معنویت در سرزمین هند بوده است، دارای نگاه و چشم انداز ویژه‌ای به یوگا و فلسفه‌ی آن، همچنین روشهای مختلف یوگا شامل یوگای عمل درست (Karma Yoga) یوگای معرفت و فرزانگی (Jnana Yoga) و یوگای مهر و

عبودیت (Bhakti Yoga) بوده و حتّی برخی فنون و آموزه‌های طریقت یوگا نیز در آن طرح شده است. در هر حال مجموعه‌ی آموزه‌های گیتا، اوپانیشادها به همراه تأثیرات آیین جین و بودا، بنیان این دوران از رشد و تکامل آموزه‌های یوگا را پی‌افکنده است.

۳. دوران کلاسیک (از ۳۰۰ پیش از میلاد تا ۱۰۰۰ بعد از میلاد)

این دوران را به عنوان دوران *پاتانجالی* حکیم و عارف هندی نیز می‌شناسند. در این دوره خلاصه و زبده‌ی تمامی آموزه‌های یوگایی تا آن روزگار در متنی موجز به نام یوگاسوترا توسط *پاتانجالی* طبقه بندی و تدوین گشت. از آنجا که این اولین باری است که از فلسفه تا عمل و سلوک یوگا در ساختاری منسجم کدبندی و گردآوری شده است، این دوران را با نام دوران کلاسیک معرفی می‌کنند. محققین نتوانسته‌اند به طور دقیق دوران زندگی و سال تولد *پاتانجالی* را تعیین کنند و عموماً از سه قرن پیش از میلاد تا دو قرن بعد از آن را تخمین زده‌اند. البته به نظر می‌رسد تدوین سوتراها همان دو قرن بعد از میلاد اتفاق افتاده باشد. در هر حال تمامی دوران کلاسیک حول ۱۹۶ و یا ۱۹۵ فرازی که *پاتانجالی* تقریر کرده است، می‌چرخد. شروح متعدد و شکل‌گیری فرق و مکاتبی که به بحث و عمل پیرامون سوتراها پرداخته‌اند تا هزار سال بعد از میلاد ادامه یافته است. از آنجا که این کتاب به شرح تفصیلی سوتراها می‌پردازد، در این بخش بیش از این به بحث پیرامون یوگاسوترا پرداخته نمی‌شود.

۴. دوران بعد از کلاسیک (از ۱۰۰۰ تا ۱۷۵۰ میلادی)

گذشته از شکل‌گیری فرقه‌ها و سنّتهای گوناگون یوگیانه و تدوین کتابها و رساله‌های عملی متفاوت، اختلاف و تمایز جّدی این دوران از دوران کلاسیک یوگا، در چشم‌اندازهای گوناگون به دوگانه‌انگاری متافیزیکی طرح شده توسط *پاتانجالی* است. *پاتانجالی* به تَبَع سامکهیا معتقد به دو اصل ازلی روح (پوروشا) و ماده (پرکریتی) بود. این دو اصل از دید او، ازلی و ابدی و غیرمخلوق هستند و یگانه طریق خودشناسی، شناختِ هویتِ اصیل خویش به عنوان روح (پوروشا) است. ظاهراً این نگرش در دوران کلاسیک محور سنّت پایه‌ی یوگا بوده است. هر چند شاخه‌هایی از یوگا که به آیین‌های

بودایـی و جیـن راه یافتـه بود، یکسـره بیگانه از ایـن مضامین بوده اسـت. در هر حال در ایـن دوران، از تنـه‌ی اصلـی آموزه‌هـای یـوگا، فرقه‌هـای مختلفی جدا شـده اسـت که با نگرش اصلی *پاتانجالی* موافق نیسـتند. این تصور که روح فردی همان ذاتی اسـت که در قلـب تمامـی جلوه‌های آفرینش حضور دارد و تأکید بر اصالـت روح و اعتباری بودن ماده کـه در اوپانیشـاد و ودانتا مورد تأکید اسـت، قابـل انطباق با نظریه‌ی *پاتانجالی* نیسـت. همینطـور راههایی کـه مجذوبیت به مادر طبیعـت(Prakriti Laya) را تبلیغ می‌کردند در واقع مسیری متفاوت از نگرش *پاتانجالی* را عنوان کرده بودند.

غنـای متـون و منابـع یوگیانـه در این دوران که بـه فرقه‌ها و طریقت‌هـای گوناگونی منسـوب هسـتند بـا هیچکدام از ادوار دیگرِ رشـد و کمـال یوگا قابل قیاس نیسـت. اولین متونی را که می‌توان نام برد، سامهیتاها(Samhita) هستند که به مجموعه‌ی آموزه‌های یوگیانه منسـوب به سنّت ویشـنویی (Vaishnava Sampradaya) اطلاق می‌شود که هم زمان در شمال و جنوب هندوستان تدوین و مورد عنایت قرار گرفتند. دیگر، نوشته‌های آگامـا(Agama) و تنترا(Tantra) کـه به طریقت شـیوایی(Shaiva Sampradaya) مربوط می‌شـوند. پوراناهـا(Purana) نیـز کـه در واقـع نوعـی دایره‌المعـارف مردمـی در انتقـال آموزه‌هـای معنـوی به‌شـمار می‌رفتنـد در ایـن دوران، آموزه‌ها و داسـتانهای زیـادی را در قلمـرو آموزش‌هـای یوگیانه ارائـه کردند. ضمناً مـا در این دوران همچنان شـاهد تدوین اوپانیشـادهایی هسـتیم کـه عمومـاً بـه عنوان یـوگا اوپانیشـاد شـهرت دارنـد و متمرکز بر مضامین یوگیانه هسـتند. کتاب مشهور و ارزشـمند یوگا واسیشتا(Yoga – Vasishta) نیز محصول این دوران می‌باشد.

شـکل‌گیری، توسـعه و تجدید حیات بسـیاری فرقه‌های منسـوب به شـیوا یا ویشنو و آیین‌های شمنی در این دوران اتفاق افتاد که باعث شد آنها مجالی برای ارائه‌ی آراء خود و تدوین مکتوبهایی بیابند. عمده‌ترین این فرقه‌ها عبارت بودند از: طریقت نات(Nath)، طریقت پاشـوپاتا(Pashupata)، سـنت کاپالیکا(Kapalika)، سـنت آگوری(Agori) فرقه لینگایات(Lingayat)، مکتب پراتیابینجا (Pratyabhinja) ....

۵. دوران جدید (از ۱۷۵۰ میلادی تاکنون)

این دوران با حاکمیت بریتانیای کبیر بر شبه قاره‌ی هند آغاز می‌شود. سیاست‌های انگلیسی‌ها به‌ویژه کمپانی هند شرقی بر سرکوب مظاهر فرهنگ و استغنای فکری هند و وابستگی کامل آنها به مظاهر تمدن غرب بود. بی‌توجهی به زبان‌های محلی که بسیاری از متون و دستاوردهای فکری و عرفانی هندوان به آن زبانها تدوین گشته بود، زمینه‌ی نابودی آنها را فراهم ساخت. مخالفت با آموزه‌های سنتی و حوزه‌های آموزشی رسمی، هر چه بیشتر این فرقه‌های فکر و تأمل را به خلوت‌کده‌ها کشاند. جالب آنکه این مرتاضین سیاست‌هایی کارآمد را در برابر این موج پی‌گرفتند که نتیجه‌ی آن توجه نه تنها انگلیس بلکه عموم کشورهای اروپایی و غیراروپایی به دستاوردهای فکر و اندیشه‌ی آنان بود. در سال ۱۸۹۳ اولین راهب هندی به نام سوامی ویوکاناندا (Sw. Vivekananda) به فرمان پیر و مرشد خود راما کریشنا(Rama Krishna) به آمریکا سفر کرد تا مردم غرب را که از روح و حقیقت خود غافل و سرسپرده‌ی جلوه‌های مایا(Maya) شده‌اند، ارشاد کند! تأثیر این راهب هندی نه تنها بر توده‌ی مردم قابل اعتنا بود بلکه اندیشمندانی چون ویلیام جیمز را نیز مسحور خود ساخت. در پی ویوکاناندا، راهبان بسیار دیگری راهی آمریکا و اروپا شدند مثل سوامی یوگاناندا(Sw. Yogananda)، سوامی راما تیرتا (Sw. Rama Tirtha)، سوامی راما(Sw. Rama)، پرابوپادا(Prabupada)، ماهاریشی ماهش یوگی(Maharishi) ...

ضمناً پس از استقلال هند در سال ۱۹۵۰، تلاش سیاست گزاران هند بر احیاء مظاهر فرهنگ، تمدن و تفکر خود بود تا هم غرور ملی و استقلال فکری خود را احیاء کرده هم امکانات جلب توریست را مهیا سازند. در نتیجه امکانات ایده‌آلی برای احیاء سنّتهای معنوی هند فراهم گشت. اشتغال مستشرقین به تصحیح، تدوین و ترجمه‌ی آثار عرفانی هند نیز در درک و شناخت قلمرو اندیشه‌ی هندوان تأثیرات فراوانی داشته است. در هر حال به نظر می‌رسد علیرغم امکان گردآوری، ترجمه و درک منابع یوگیانه امّا هیچ مکتب و طریقت اصیل و ویژه‌ای در این دوران شکل نگرفته باشد، مگر تداوم برخی سنّتهای کهن‌تر و یا ترکیب‌هایی خام از تفکر و ذهن غربی با فنون شرقی.

اختلافات دو سنّت سامکهیا و یوگا

همانطور که در دو فصل گذشته اشاره شد یوگا و سامکهیا دارای مبانی مشترکی در تفکر و اندیشه هستند و گویی فهم و درک هر کدام در سایه‌ی دیگری آسان‌تر و کاملتر خواهد بود. امّا تردیدی نیست که این دو طریقت دارای ویژگی‌های خاص و منحصر به فردی هم هستند و تنها دو تقریر از یک منظر و یک تفکر به‌حساب نمی‌آیند. بنابراین در این قسمت تلاش خواهم کرد برخی تمایزها میان این دو سنّت کهن را بررسی کنم تا درک روشن‌تری از آنها در رابطه با هم حاصل شود.

اصولاً ما می‌توانیم اختلافات میان این دو طریقت را از چهار جهت طبقه‌بندی و بررسی کنیم:

الف: روش‌شناسی(Methodology)

ب: الهیات(Theology)

ج: وجودشناسی(Ontology)

د: اصطلاح‌شناسی(Terminology)

الف - متدولوژی، طریقت سامکهیا پس از تبیین اجزاء عقلی هستی و حدود و ثغور جهان و مراتب کیهانی و تعامل بنیادین آگاهی و ماده، یگانه راه نجات و رهایی را در تمییز میان روح(Purusha) از سلسله مراتب قوای طبیعی و طبیعت(Prakriti) به‌حساب می‌آورد. این تشخیص مبتنی بر تکامل کارکرد عقل و خرد(Buddhi) در عالیترین ظرفیت خویش است که منجر به تشخیص خود حقیقی از خود مجعول خواهد شد. این توهم کیهانی که به عنوان "من" معّرفی می‌شود شامل مراتب نوسانات ذهنی روانی ما نیز می‌شود که در هر حال به عنوان "غیر"(Anatma) شناخته می‌شود و در مسیر تکامل خرد و سلوک عالی عقلی، در نهایت فرد می‌تواند حقیقت خویش را از سایه‌های مادی و ذهنی خویش تشخیص دهد. امّا یوگا دارای روشی متفاوت از سامکهیا است یوگا یگانه راه معرفتِ حقیقی را جذبه و شناختی شهودی(Samadhi) به‌حساب می‌آورد و نه تکاملی عقلی. هر چند ممکن است برخی معتقد باشند که سامکهیا نیز در نهایت به جذبه منجر خواهد شد و صرفاً رویکردی فلسفی نیست امّا این حقیقت که یوگا روشهای مختلف نیل

به جذبه و خلسه را در خود پرورانده و سامکهیا صرفاً به بحث از این حقایق پرداخته است، باعث شده که اغلب مستشرقین قائل شوند رویکرد سامکهیا به نجات و آزادی بیشتر مبتنی بر تعقل و شناخت عقلی است حال آنکه در طریقت یوگا توقف تفکر و نیل به خلسه‌های عمیق، امکانی دیگر از شناخت را فراهم می‌سازد. (۳)

ب- الهیات، در متون سامکهیا، اشاره‌ای به خداوند به عنوان ذاتی مستقل که مبدءِ و منتهای هستی و هدایت‌گر موجودات به سوی حقیقت است نشده است. در واقع سامکهیا معتقد به مونادهایی متعال در پس تمامی موجودات است. این مونادهای الهی حقیقت هر موجودی هستند که باید از نوسانات چرخه‌ی مادّی حیات یا همان طبیعت(Prakriti) تمییز داده شوند. امّا در سنّت یوگا، همانطور که در سوتراهای *پاتانجالی* قابل ملاحظه است ذاتی بی‌کران به نام ایشوارا(Ishvara) در ورای تمامی مونادهای فردی وجود دارد که تسلیم و عشق به او والاترین امکان رستگاری را فراهم می‌سازد. (۴)

ج- وجودشناسی، علیرغم نگرش‌های مختلف به تفسیر و فهم سامکهیا و یوگا، امّا آنچه ظاهراً در متون سامکهیا دیده می‌شود، مدلی گسترده از مقولات وجودی است که می‌توان آنها را به عنوان اصول اُنتیک و وجودی(Ontic Principles) یا به اصطلاح تاتوا(Tatva) معّرفی کرد. این در حالی است که یوگا بیشتر مدلی جامع(Holistic) را پیشنهاد می‌کند.کمااینکه در بخش اول سوتراها به وضوح مراتب مختلف قوای ذهنی روانی به عنوان حالات گوناگون چیتا(Chitta) معّرفی شده‌اند. به عبارت دیگر بودهی(Buddhi)، آهامکار(Ahamkara) و ماناس(Manas) که در سامکهیا وجودهای مستقلی لحاظ شده‌اند در یوگا همگی مراتب گوناگون چیتا(Chitta) شناخته می‌شوند.

د- اصطلاح‌شناسی، هر دو مکتب دارای اصطلاح‌شناسی خاص به خود هستند و بدون درک صحیح آن اصطلاحات و احیاناً خلط آنها با هم، درک هیچکدام از این دو طریقت ممکن نخواهد بود.

در نهایت باید یادآور شد که یوگا تمامی اصول ۲۴گانه‌ی کیهانی سامکهیا و پوروشا را پذیرفته ولی اصل ایشوارا یا خدای متعال را نیز به آن افزوده است.

البته این احتمال که در سنّت کهن سامکهیا، ایشوارا نیز طرح شده باشد وجود دارد چرا که تمامی متون این سنّت در اختیار ما نیست، و متون باقیمانده در دورانی گردآوری شده است که تأثیرات آموزه‌های بودایی قوّت گرفته احتمال اثرپذیری از آموزه‌های بودا وجود داشته است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) کارل گوستاو یونگ روانکاو و اندیشمند معاصر توجه بسیار به مکتبهای معنوی مشرق زمین به‌ویژه اوپانیشادها و یوگا داشته است. تا حدّی که برخی اصطلاحات خاص آیین یوگا و تنترا مثل "آتما" یا "ماندالا" را در نواحی کلیدی و خاص ساختار تفکر خود قرار داده است. هر چند او برداشت ویژه‌ی خود از این اصطلاحات را داشته است ولی دور از چشم انداز یوگا هم نبوده است. در هر حال او سخنرانی‌ها و مقالات متعددی در مورد یوگا و جایگاه آن در دوران حاضر داشته است به عنوان مثال رجوع کنید به:

1) Schlamm, L C. G. Jung, Mystical Experience and Inflation, Harvest: Journal for Jungian Studies, 46 (2): 108 - 128, 2000

2) Redfean, J.W.T. The Self and Individuation, Journal of Analytical Psychology, 22: 125 - 141. (1977)

3) Jung, C.G.Collected Works (eds H. Read, M. Fordham, G. Adler and W. Mc Guire, Trans R. F. C. Hull, 20 Vols.)

London: Routledge and Kegan Paul.

(1928 / 1931) The Spiritual Problem of Modern Man.

- CW10 (1929). 148 - 196

–Commentary on "The Secret of The Golden Flower" CW 13. 1 - 84

-(1950) "Concerning Mandala Symbolism". CW9i .627 - 712

۴. ستاری، جلال.، مجموعه مقالات یونگ در یوگا، نشر میترا ۱۳۷۹.

(۲) در برخی پوراناها به این موضوع اشاره شده است، همچنین در مانو سامهیتا(Manu Samhita) (۷۱-۶۸-۱)

ضمناً برخی از مرشدین معاصر هندو نیز به تفسیر و تبیین این موضوع پرداخته‌اند از جمله:

Yukteshvar, Sri. The Holy Science, Los Angeles, Ca: SRF, 1984

(۳) علیرغم ادّعای مستشرقین، مسلماً سامکهیا نیز تنها سنّتی فلسفی به‌معنای نظری آن نیست بلکه تمییز میان ذات و غیر ذات به طور وجودی و تنها در فردی محقق خواهد شد که مستّقر در حقیقت خود باشد که همان جذبه است ولی مسیر سامکهیا، مسیری بر پایه‌ی تأملات درونی است حال آنکه یوگا به بسط امکان مجذوبیت و حالات خلسه پرداخته است.
برای آشنایی با آراءِ هند شناسان غربی در این رابطه به عنوان مثال رجوع شود به:

Georg Feuerstein , The Yoga Tradition , Hohm Press 2001 , P.240 , 241

(۴) فرازهای ۲۳ تا ۲۸ از بخش اول یوگا سوترا(Samadhi Pada) به خداوند، صفات نامتناهی او و هدایت متعالی او به سوی حقیقت اشاره دارد.

بخش سوم

رساله پاتانجالی

۱. پاتانجالی و اهمیت رساله‌ی او
۲. ترجمه و بررسی مقدمه‌های بیرونی
۳. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی اول
۴. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی دوم
۵. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی سوم
۶. ترجمه قطعه‌ی چهارم

۱. پاتانجالی و اهمیّت رساله‌ی او

من تاکنون کتابهای ریاضیدانان و منجمین هندی را نقل کرده‌ام و اینک به سراغ کتابهایی می‌روم که خواص و فرزانگان آنها در حکمت برای خویش ذخیره ساخته‌اند و زاهدان هندی در راهبردن به عبادات به آن آثار شوق و رغبت فراوان دارند. هنگامیکه به آنچه در این رساله ها مندرج است احاطه پیدا کردم، دلم رضایت نداد تا شیفتگان به محتوای این آثار را شریک کار خود قرار ندهم.

ابوریحان بیرونی
«مقدمه رساله پاتانجل»

پاتانجالی به عنوان اولین گردآورنده و مدوّن آموزه‌های هند باستان در خصوص یوگا و خودشناسی جایگاهی رفیع و استثنایی پیدا کرده است. رساله‌ی او موسوم به یوگا سوترا (Yoga Sutra) در واقع انجیل راهبان و سالکان هند از پیش از میلاد مسیح (زمان تألیف رساله) تا حال حاضر بوده است و هیچکدام از مکاتب و فرقه‌های عرفانی هند و سنّت راست‌گرای هندو و حتّی بسیاری دیگر از ادیان و فرق هندی نه تنها مخالفت و ضدیّت جدّی با فرازهای آن نداشته‌اند بلکه سعی در فهم ظرایف این رساله کرده‌اند.

هر چند آموزه‌های *پاتانجالی* در سوتراها صرفاً کشف و شهود و دریافت‌های شخصی خودش برای اولین بار نبوده، بلکه در واقع او گردآورنده‌ی آموزه‌ها و مشاهدات

روشن‌بینان پیش از خود است ولی هیچ تردیدی نیست که او خود نیز عمیقاً اهل سیر و سلوک و شهریار عرفان هند بوده است. جرج فیورشتاین هندشناس معاصر به‌خوبی این نکته را چنین بیان کرده است: «یوگای *پاتانجالی* اوجِ دورانی بلند از تکامل طریقت یوگا را ارائه می‌دهد. در میان بی‌کران فرقه‌ها و طریقتهایی که در طی قرون و اعصار در هند ظهور کرده‌اند این طریقت *پاتانجالی* است که شایستگی عنوان یکی از شش مکتب اصلی هندو(Darshana) را یافته است.»

زندگی و احوال *پاتانجالی* در هاله‌ای از ابهام و رمز و راز باقی مانده است و اطلاعاتی از زندگی او در دست نیست. ظاهراً بیشتر ایّام را در انزوا و سیر و سلوک پرداخته و شاگردان اندکی را به حریم خود راه داده است، هر چند به‌ویژه پس از سوتراها نام و آوازه‌ای بلند یافته است. در هر حال بنابر پوراناها(Purana) او تجلّی آنانتا(Ananta) یا ششا(Shesha) رب‌النوع افعی‌هاست که با هزار سر اوج تکامل و عظمت او نشان داده می‌شود. ششا نگهبان و کلیددار تمامی گنجینه‌های زمین به‌حساب می‌آید و در نمادشناسی یوگا مظهر کوندالینی(Kundalini) افعی خفته در بن ستون فقرات است که بیداری او مایه‌ی استحاله‌ی تن و بدن و دریافت برکات آسمانی می‌شود. نام او هم گویای همین نکته است، زیرا پاتا(Pata) به‌معنای فرو افتاده و نزول کرده و آنجالی(Anjali) به‌مفهوم لحظه‌ی خلسه و جذبه است بنابراین *پاتانجالی* مولودی است که در لحظه‌ی خلسه‌ی مادرش گونیکا (Gonika) پای بر زمین گذاشته است. او به این زمین آمده است تا با احیاءِ و گردآوری آموزه‌های یوگا گوهرهای مخفی در زمینِ تن و نفس انسان را کشف کرده و قوای بالقوه‌ی نفسانی او را به فعلیّت تام رساند.

در طول تاریخ هند ما نام *پاتانجالی* را بارها و بارها به عنوان استاد دستور زبان، پزشک، استاد سامکهیا و ودانتا می‌شنویم که علیرغم اصرار برخی محققین ربطی به گوینده‌ی سوتراها ندارند. به عنوان مثال در متن کهن شاتا.پاتا.برهمانا(Shata - Pata - Brahmana) از پاتانجالا کاپیا (Patancala Kapya) صحبت شده است که برخی او و نویسنده‌ی سوتراها را یکی گرفته‌اند.(۱) نام خانوادگی ریشی آسوریانا(Asurayana) هم *پاتانجالی* بوده است که امکان خطاهای زیادی را پیش می‌آورد. در هر حال تا امروز به

روشنی امکان یکی بودن سراینده ی سوتراها با هیچکدام از شخصیتهای دیگر با همان نام به اثبات نرسیده است.

ریشه‌ی اولیه‌ی دانش یوگا به هیرانیا گاربها(۲)(Hiranya Garbha) باز می‌گردد. ظاهراً این سنّت اولیه سایه‌ای گسترده بر آموزه‌های معنوی هند داشته است. متأسفانه در متون کهن، تنها به نام هیرانیا گاربها به عنوان پدر یوگا اشاره شده است و توضیحات کاملی از سنّت معنوی او ارائه نشده، اولین متنی که به طور مبسوط‌تری از او صحبت کرده است ۱۲ فصل از رساله‌ی آهیر بودنیا سامهیتا(Ahirbudhnya – Samhita) ست. این رساله که در سنّت وایشناوا (Vaishnava Sampradaya) نوشته شده است دو شاخه‌ی اصلی آموزه‌ی هیرانیا گاربها را یوگای خاموشی(Nirodha – Yoga) و یوگای عمل(Karma – Yoga) به‌حساب آورده است. در هر حال به نظر می‌رسد *پاتانجالی* وارث این سنّت معنوی بوده است و آموزه‌های هیرانیا گاربها را گردآوری و مشاهدات خود را به آن افزوده و در ساختاری جامع آنها را تبویب کرده باشد.

یوگاسوترا

اثر گرانبهای *پاتانجالی*، یوگا سوترا چنانکه امروزه در اختیار ما قرار گرفته است مجموعه‌ی ۱۹۵ یا ۱۹۶ (۳) فراز کوتاه است که در چهار فصل مستقل به نامهای ذیل گردآوری شده است:

۱. سامادی پادا(Samadhi – Pada) بخش جذبه و فنا، شامل ۵۱ فراز
۲. سادانا پادا(Sadhana – Pada) بخش سیر و سلوک، شامل ۵۵ فراز
۳. ویبوتی پادا (Vibhuti – Pada) بخش کرامات، شامل ۵۵ فراز
۴. کیوالیا پادا(Kaivalya – Pada) بخش رستگاری و نجات، شامل ۳۴ فراز

بیرونی اولین فرد خارجی و بیگانه است که به اهمیّت این رساله آگاه شده و هر چهار بخش آن را ترجمه کرده است. البته ترجمه‌ی بیرونی از این فرازها ترجمه‌ای مفهومی و نه تحت اللفظی است. غیر از بیرونی تا دوران معاصر و قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی توجه جدّی به این رساله نبوده است. امّا این رساله‌ی کوتاه در خود هند مورد عنایت بسیار بوده و

شروح و تفاسیر متعددی بر روی آن تحریر شده است. مهمترین شروحی که بر این رساله نوشته شده به ترتیب زمانی عبارتند از:

۱. یوگا باشیا(Yoga Bhashya) توسط *ویاسا*(Vyasa) در ۴۵۰ بعد از میلاد

۲. تاتوا وایشارادی(Tattva - Vaisharadi) توسط واچاسپاتی میشرا(Vachaspati Mishra) در قرن نهم میلادی

۳.راجا مارتاندا(Raja - Martanda) توسط سلطان بوجا(King Bhoja) حاکم دارا در قرن یازدهم میلادی

۴.وی وارانا(Vivarana) توسط شانکارا باگاوادپادا(Shankara Bhagavatpada) در قرن چهاردهم میلادی

۵. یوگا سیدانتا چاندریکا (Yoga - Siddhanta - Chandrika) توسط نارایانا تیرتا (Narayana Tirtha) در قرن پانزدهم میلادی

۶. سوترا آرتا بودهینی(Sutra-Artha-Bodhini) توسط نارایانا تیرتا

۷. یوگا وارتیکا(Yoga-Varttika) توسط ویجنانا بیکشو(Vijnana Bhikshu) در قرن شانزدهم میلادی

۸. یوگا.سارا.سامگراها(Yoga-Sara-Samgraha) توسط ویجنانا بیکشو

۹. بریهاتی(Brihati) توسط ناگجی باتا(Nagoji Bhatta) در قرن شانزدهم میلادی

۱۰. لاگوی(Laghvi) توسط ناگجی باتا(۴)

در دو قرن اخیر ترجمه و تفاسیر بسیاری بر سوتراها نوشته شده که احتمالاً آثار سوامی ودا باراتی (Sw. Veda Bharati)، تایمینی(Taimini) و فیورشتاین دارای اهمیّت بیشتری هستند.

امّا ترجمه‌ی بیرونی از سوتراها شامل سه مقدمه، برگردان هر چهار فصل تحت عنوان قطعه‌های چهارگانه و یک مؤخره است. در فصل بعد به بررسی مقدمات سه‌گانه‌ی او پرداخته شده سپس در هر فصلِ مستقل یک قطعه بررسی می‌شود. روش کار در بررسی قطعات به این شیوه تنظیم شده که در آغاز به بررسی آن قطعه(Pada) و محتوای فلسفی عرفانی آن پرداخته می‌شود و ترجمه‌ی سوتراها از اصل سانسکریت به طور

تحت‌اللفظی ارائه شده سپس ترجمه‌ی متن بیرونی و شرح و تطبیق آن ارائه می‌شود. امّا پیش از ورود به قطعات، توضیحی پیرامون سوتراها (Sutras) لازم به نظر می‌رسد.

سوترا (Sutra)

واژه‌ی سوترای سانسکریت با سوتورای (Sutura) لاتین و (Suture) انگلیسی هم ریشه است. سوترا در سانسکریت به‌معنای رشته و ریسمان و در تفکر فلسفی عرفانی هند به‌معنای به نخ کشیدن ایده‌های معنوی و الگوهای عملی برای نیل به حقیقت است. اصولاً تفکر یوگیانه یک فکر آفاقی (Objective) به‌حساب نمی‌آید، بلکه رویکردی انفسی (Subjective) است که قابل آموزش بیرونی نخواهد بود. لذا سوتراها تنها به‌مثابه‌ی چراغ‌هایی در مسیر هستند تا سالک سیر و سیاحت فردی خود را در پرتو آنها به سوی خودشناسی طی کند. گفته شده است اگر به بلوغ روانی و رشد نفسانی نایل شده باشیم، سوتراها، گوهرهای وجودی ما را به نخ کرده و از چرخه‌ی محدودیت طبیعی رها خواهیم شد. مالا (Mala) یا تسبیح در فرهنگ هندو نمادی از رمز و راز سوتراست. اگر با طی کردن هر دانه‌ی تسبیح و ذکر گفتن گوهرهای درونی خود را شناخته و قوای بالقوه‌ی خویش را به فعلیت رسانیم از خودی به بی خودی گذر کرده و از چرخه‌ی تسبیح که در اینجا منظور چرخه‌ی اسارت طبیعت است، آزاد می‌شویم در غیر این صورت با رسیدن به مرو (Meru) یا آخوندکِ تسبیح دوباره باز می‌گردیم و یک دور دیگر را در اسارت چرخه‌ی طبیعت طی خواهیم کرد.(۵)

در هر حال ادبیات رمزی سوتراها، مشابه کوان در تفکر عرفانی ذن می‌باشد و به نحوی تدوین و تنظیم می‌شود که تنها کسانی که در عمل با آن احوال مواجه هستند قادر به درک فرازهای بعدی باشند. به این ترتیب شرح آن با دشواریهای فراوان همراه است و به همین دلیل برخی مفسرین سوتراها ترجیح داده‌اند این متن را به لحاظ ساختار نحوی و از چشم انداز زبانی بررسی کنند تا به محتوای عرفانی آن بپردازند.

ترجمه و شرح

رسالهٔ پاتانجالی هندی

در رهایی از حبس و گرفتاری نفس به زندان دنیا

۲. ترجمه و بررسی مقدمه‌های بیرونی

کتاب *پاتانجالی* هندی در رهایی از حبس و زندان (تن)

به روایت ابوریحان محمّد بن احمد بیرونی به زبان عربی

سخن بیشتر نویسندگان در کتابها یا به منظور ابراز و نوآوری در گفتاری است که به آن سخن از دیگران جدا شده و خودی نشان دهند و یا غرضی دارند که برای راهبری و تحریک (مردم) به آن به نگارش دست زده‌اند. ظهور و تعیّن نیّات و اغراض به سبب (معرفت) عالِم است.

«ابوریحان بیرونی»

مقدمه‌ی رساله‌ی پاتانجل

ترجمه:

همت و خواسته‌های مردم در این جهان متفاوت و آبادانی دنیا نیز بر اساس همین اختلافِ آمال و خواسته‌ها استوار است. و اینک که عزم و خواستِ من بلکه [قوای] نفس من به‌کلّی از بهره‌مندی [از مواهب دنیا] ناتوان شده و شعف و لذّت برخورداری و استفاده [از آنها] از من گذشته است، والاترین نیکبختی برایم دیدنِ شعف و برخورداری دیگران است.

و هر آنکس که این حال و احوال را دریافته است، مرا از نهایتِ کوشش و تحمل رنج و تلاشِ بسیار در نقل و گزارش [این متن] از زبان هندی (۶) به زبان‌های دیگر ملامت نمی‌کند. و آن‌کس که برخلاف این حال باشد، مرا به نادانی نسبت دهد و تلاش‌های من را به بدبختی و شقاوت منسوب کند. و البته برای هر کسی، آنچه نیّت کرده و در دل دارد، مهم است و آن مخالفی که مرا نادان می‌پندارد، رشته‌ی درک و معرفتش از دل من

بریده شده است و من عذر آن کسی را که در این جایگاه است می‌پذیرم زیرا بر هر فردی تکلیفی در خور توانِ او گذاشته شده است.

من تاکنون کتابهای ریاضیدانان و منجمین هندی را نقل کرده‌ام و اینک به سراغ کتابهایی رفته‌ام که خواص و فرزانگان آنها در حکمت برای خویش ذخیره ساخته‌اند و زاهدان هندی در راهبردن به عبادات و طی طریق کردن [به آن آثار] شوق و رغبت فراوان دارند، و هنگامیکه به آنچه در این رساله‌ها مندرج است احاطه پیدا کردم، دلم رضایت نداد تا شیفتگان به محتوای این آثار را شریکِ کار خود قرار ندهم که بُخل در علوم و معارف از زشتترین گناهان و ستم‌هاست، و اصولاً هیچ سیاهی بر سفیدی(۷) خالی از فایده‌ای جدید نیست. زیرا معرفت و شناخت این سیاهی‌ها [نوشتارها] همواره ما را به خیری جلب و از شرّی دور می‌سازد.

شرح:

بر اساس مطالعه‌ی این مقدمه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. همانطور که ابوریحان در این مقدمه اشاره کرده، این رساله در دوران پیری و کهولتِ او که قوای وجودیش رو به تحلیل و زوال بوده تحریر شده است. یعنی دورانی که سیر و تأملی کامل در آراءِ و آثار دانشمندان هندی کرده و برخی آثار نجومی، ریاضی و پزشکی آنها را نیز ترجمه کرده بوده و اینک به سراغ گرانبهاترین آثار عرفانی و حکمی آنها رفته است. بنابراین این اثر که احتمالاً از واپسین یادگارهای ابوریحان برای جامعه‌ی بشری و در اوج پختگی او ترجمه و تحریر شده است گویای اهمّیت و شرافت والای این اثر نیز می‌باشد. زیرا حکیمی چون ابوریحان در پایان تلاش‌های علمی و حکمی خود دست به کاری لغو نمی‌زند. از سوی دیگر محتملاً در این دوران، همدلی بیشتری با محتوای این رساله داشته که در ضعف قوا، وقت عزیز خویش را مصروف این امر کرده است.

۲. اشاره‌ی او به نقل و ترجمه‌ی آثار ریاضی و نجوم هندی به عربی در گذشته احتمالاً مربوط می‌شود به ترجمه‌ی آثار نجومی واراها می‌هیرا(Varaha mihira) که نام او به "براهمهر" معّرب شده بوده و بیرونی به کّرات به دو اثر او به نام‌های "الموالید الصغیر"

و "المواليد الكبير" اشاره کرده است. ظاهراً او المواليد الصغير را ترجمه کرده و اگر مواليد کبیر را ترجمه نکرده باشد در هر حال در نگارش آثاری چون ماللهند از آن بهره برده است. در مورد "می هیرا" لازم به ذکر است که او در خانواده‌ای روحانی و دانشمند در قرن ششم میلادی متولد شده و فرزندش نیز در ریاضیات و نجوم چون پدر دارای آثاری ارزنده است. قطعاً می‌هیرا پس از پاراشارا (Parashara) پرآوازه‌ترین منجّم و احکامی هند قدیم بوده که آثار او تا امروز مورد علاقه‌ی اهل تنجیم هند باقی مانده و تفاسیر متعددی توسط دانشمندان هندی بر آثار او نوشته شده است. تا جایی که من مطلعم می‌هیرا دارای پنج اثر بوده است:

۱. پانچا سیدانتیکا (Pancha Siddhantica)

۲. بریهات سامهیتا (Brihat Samhita)

۳. یوگا یاترا (Yoga Yatra)

۴. لاگو جاتاکا (Laghu Jataka)

۵. بریهات جاتاکا (Brihat Jataka)

که مواليد صغیر و مواليد کبیر به ترتیب ترجمه‌ی "لاگو جاتاکا" و "بریهات جاتاکا" ست.

اثر دیگری که بیرونی به آن پرداخته است سوریا سیدانتا (Surya Siddhanta) ست که غنی‌ترین اثر کهن هندی در دانش نجوم (Astronomy) و محاسبات نجومی است. این اثر قبلاً توسط ابراهیم بن حبیب فرازی (متوفی ۱۸۳ هجری قمری) با همکاری دانشمندان هندی به دستور خلیفه‌ی دوم عباسی به عربی ترجمه شده بود و بیرونی به ترجمه‌ی مجدد، تنقیح و شرح برخی بخش‌های این اثر پرداخته است. این اثر به اشتباه به زیج سند هند شهرت یافته است.

۳. بیرونی به ترجمه‌ی این رساله از سانسکریت به زبان‌های دیگر (من لغه الهند الی الانداد و الاضداد) اشاره کرده است. لذا می‌توان حدس زد که غیر از ترجمه‌ی عربی این رساله چه بسا این متن به زبان‌های دیگری نیز تقریر شده باشد. ابوریحان غیر از فارسی احتمالاً می‌توانسته این رساله را به یونانی نیز ترجمه کرده باشد که اگر هم چنین بوده تنها ترجمه‌ی باقیمانده از این رساله تاکنون همین ترجمه‌ی عربی است.

۴. ظاهراً بیرونی از خرده‌گیری‌های معاصرین عالِم نمای خود ملول و ناراضی بوده است. با توجه به مطالبی که در ادامه‌ی رساله آمده، چه بسا علت اعتراضِ معاندین، ترجمه‌ی آثار اهل کفر! بوده است. در هر حال ترجمه و روایت آراءِ کافرین هندی در جامعه‌ی اسلامی آن زمان برای بسیاری قابل درک نبوده است بنابراین شیخ اشاره می‌کند هیچ مُرکبی صفحه‌ای را سیاه نمی‌کند مگر آنکه فایدتی بر آن مترتب باشد، زیرا یا از آن بهره می‌گیریم و ایمان و معرفت خود را کامل و تثبیت می‌نماییم و یا از علت جهل و گمراهی دیگران مطلع شده، سعی در حلّ این مبهمات و خلوص ایمان خود خواهیم کرد.

۵. سرانجام این مقدمه گویای روحیه‌ی پر مهر و شفقت و شخصیت والای بیرونی نیز می‌باشد زیرا علیرغم مخالفت‌های احتمالی و تحمل مرارت‌های ترجمه و تحقیق به‌جهت منفعت علاقه‌مندان، خود را مقیّد به تداوم کار ترجمه و نقل این رساله کرده است.

در آمدی بر احوال راهبان هندی و جایگاه این رساله

ترجمه:

این قوم هندوان، جماعتی هستندکه اقوال و گفتار مذهبی‌شان خالی از قضایای تناسخ و بلایای حلول و اتحاد و تولد بر خلاف نظم طبیعی نیست، و بدین سبب چون گفتار ایشان را بشنوی، از آن سخنان و گفتار رایحه‌ی آراءِ و اعتقادات یونانیان باستان، فرقه‌های مسیحی و پیشوایان صوفیه را استشمام کنی، و یکی از مسائلی که هیچکدام از فرقه‌های مذهبی هندی خالی از آن نیست، اعتقاد به این است که نفوس بشری در این عالَم در بند بوده و به دامِ چنگال‌های این جهان فرو افتاده‌اند. هیچ نفسی از این قید و بند و دام‌ها آزاد نشده و به ابدیت نپیوندد مگر با نهایت تلاش و کوشش که در آن صورت به بقاءِ دائم نایل آمده و از طبیعت آزاد شود. در غیر این صورت در این عالَم باقی خواهد ماند و بین موجودات خیر و شر آنقدر رفت و آمد می‌کند تا پاک و تصفیه شده آزاد گردد.

کتاب‌های هندوان در اوزانی خاص به نظم سروده شده‌اند و فرازهای آن نیازمند شرح و تفسیر است و از این لحاظ نقل کامل آن‌ها دشوار است، زیرا اگر کسی بخواهد آنها را به طور کامل نقل کند باید به دستور زبان و اشتقاق و سایر مسائل ادبی بپردازد و بر واژگان و ادبیات آنها احاطه‌ی کامل داشته باشد. به این دلیل در ترجمه‌ی این رساله مجبور شدم فرازها و نص مطالب را با تفسیری اضافی و به شیوه‌ی سؤال و جواب گردآورم و آنچه را مربوط به علم‌اللغه و دستور زبان می‌شد، حذف کردم و از پیش به علّت تفاوت حجم کتاب در دو زبان در قیاس با هم عذر می‌خواهم [که این به دلیل حذف مسائل ادبی بوده است.] و کسی گمان نبرد که در انتقال معنا کوتاهی کرده‌ام بلکه این رساله را در ترجمه از آنچه وبال و اضافی بود [صناعات لفظی و ادبی] پیراسته و پیرایش کرده‌ام. خداوند به کرم و منّت خود ما را توفیق دهد.

شرح:

همانطور که قابل ملاحظه است، بیرونی در مقدمه‌ی نخست به بررسی دلایل پرداختن به روایت و ترجمه‌ی رساله‌ی *پاتانجالی* مبادرت کرد و در این مقدمه به بررسی زمینه‌ی فکری و فلسفی آراءِ *پاتانجالی* و مشکلات و روش او در کار ترجمه پرداخته است و مقدمه‌ی سوّم را ترجمه و شرح سرآغاز کلام *پاتانجالی* عنوان کرده است.

و امّا نکاتی درباره‌ی مقدمه‌ی اخیر قابل ذکر است:

۱. ظاهراً اشاره‌ی انکاری بیرونی به آمیخته بودن آراء هندوان به مسائلی چون تناسخ، حلول و اتحاد در آغاز رساله، گویای نگرش و دقّت خاص او در تشخیص سره از ناسره و بهره‌مندی از گوهرهای ارزنده‌ی حکمت و تفکر هندوان و کنار نهادن آراءِ ناصواب آنهاست. چنانکه در مؤخره‌ی همین رساله آراءِ هندوان را به «دُرّ مختلط ببعر و جواهر مع خزف» توصیف می‌کند. در هر حال، درکِ متداول در آن زمان از "اتحاد" یکی شدن دو ذاتِ مستقل و "حلول" فرود آمدن چیزی در غیر خود و "تناسخ" تعلّق روح بعد از مرگِ بدن اول به بدنی دیگر است. این آراءِ تحت تأثیر فرقه‌ها و مذاهب باستانی مثل دین زرتشت، مانوی، مزدکی، و بودایی از قرون اولیه‌ی اسلامی به اشکال گوناگونی طرح و بر مبانی فکری برخی فرقه ها تأثیرگذار بوده است. این تأثیر به عنوان

مثال در فرقه‌هایی چون راوندیه، بیانیه، حربیه و حلمانیه که قائل به حلول روح خدا در انبیاءِ و سپس برخی افراد برگزیده و حتّی در مورد فرقه‌ی حلمانیه حلول روح الهی در زیبارویان بوده‌اند، قابل پی‌گیری است. این اصطلاحات بعداً در سنّتهای عرفانی معانی و تفسیرهایی ژرف و عمیق پیدا کرد چنانکه در اصطلاحات الصوفیه "عبدالرزاق کاشانی" و یا شرح گلشن راز" لاهیجی" می‌توان یافت.

در هرحال این ادّعا که تمامی فرقه‌های مذهبی هند قائل به حلول و اتحاد هستند، ادّعایی نادرست است. امّا در میان تمام فرقه‌های ارتودکس هندو(Astika) اعتقاد به تناسخ و اصل کارما (Karma) مشترک است و ظاهراً به همین دلیل بیرونی این موضوع را در این مقدمه بسط و شرح داده است.

۲. همانطور که گذشت بیرونی در این مقدمه به صراحت، اصلی را مشترک میان تمامی مذاهب و سنّتهای دینی هندو به حساب می‌آورد (و ممّا لایخلو منه احدٌ منهم ...) و آن اسارت روان بشری در چنگال چرخه‌ی طبیعت است. این اصل به عنوان قانون کارما(Karma) یکی از مهمترین مبانی تفکر کلیه‌ی فرقه‌های راست‌پندار و دیگرپندار هندوست.

"کارما" واژه‌ایی سانسکریت از ریشه‌ی کری(Kri) به‌معنای عمل و فعل است و در برابر واژه‌ی کریا(Kriya) از همان ریشه است. اگر اعمال ما در سطوح رفتاری، احساسی و فکری منطبق با قوانین طبیعی و نوامیس الهی(Dharma) باشد بدون صرف زمان و انرژی زیاد و اتلاف قوا، چرخه‌ی تکامل را طی کرده و به رستگاری خواهیم رسید(کریا). امّا اگر رفتار، کردار و احساسات ما در تعارض با قوانین فطری و اصیل هستی باشد ما در اسارت چرخه‌ی قوای طبیعی باقی خواهیم ماند (کارما) و در طی تناسخ‌های متعدد به اشکال و صوری که امیال و بازتاب رفتار و اعمالِ ما هدایتگر آن خواهد بود، به رفت و آمد در عوالم گوناگون مجبور خواهیم شد تا در نتیجه‌ی تجربه‌های مکرر که در سطوح بسیار ظریف روانی(Sukshmna Sharir) ضبط می‌شود به نتیجه‌ی اعمال نامتعادل خود پی‌برده و آرام آرام از وابستگی‌ها دست بکشیم.

۳. اشاره‌ای که بیرونی در رابطه با دشواری ترجمه‌ی متون منظوم سانسکریت کرده

است بر تمامی محققینی که با این ادبیات آشنا هستند، آشکار است.

اصولاً سانسکریت از ریشه‌ی سامس کریتا(Samskrta) (۸) به‌معنای به "توازن انجام یافته و پرورش یافته" است. این زبان یکی از مهمترین و کهنترین شاخه‌های زبانهای هند و اروپایی است که در طی تاریخ خود لااقل از سه مرحله‌ی باستانی(که در سروده‌های ریگ‌ودا Rig Veda استفاده شده است)، میانه و نو گذر کرده است. سانسکریت میانه یا کلاسیک که ادبیات سوتراها به آن ساختار، سروده شده‌اند توسط پانینی(Panini) در رساله‌ای به نام آشتادیایی(Ashtadhyayi) یا هشت باب مدّون و قوانین نحوی سانسکریت با دقتّی کم نظیر گردآوری شده است. رسم الخط سانسکریت را دوانگاری(Devanagari) یا رسم الخط سرزمین خدایان نام نهاده‌اند که بر تقدّس این زبان و خط نزد عالمان هندو یا پاندیت‌ها(Pandit) دلالت دارد. از اختصاصیات این زبان که در ترجمه همراه با دشواریهایی است می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱) استفاده‌ی غیر معمول و گهگاه عدم استفاده از افعال، به عنوان مثال آهام برهما یعنی: من برهما (هستم) و فعل به قرینه درک می‌شود و اگر بگوییم آهام برهماسمی یعنی: من (به تأکید) برهما هستم. یعنی وقتی فعل استفاده شود بر تأکید به موضوع دلالت خواهد داشت این مسئله در ادبیات سوتراها کاملاً به‌چشم می‌آید زیرا اغلب این فرازها فاقد فعل بوده و مترجم باید به قرینه‌ی معنوی افعال را دریابد.

۲) عدم استفاده از حروف تعریف در زبان سانسکریت.

۳) نکته‌ی دیگر آنکه ادیبان سانسکریت، حروف این زبان را که ۵۰ حرف است (و البته برخی نیز آن را ۴۸ حرف شمرده‌اند) بیشتر ارتعاشاتی مقدّس محسوب می‌دارند تا حروفی قراردادی، به عبارت دیگر ترکیب این ارتعاشات و فهم عمیق شناخت این ترکیبات بار معنایی شگفت‌انگیزی را در واژگان پیش روی ما می‌آورند که با حفظ کردن معادلهای قراردادی ممکن نیست. به عبارت دیگر برخی واژگان در یک متن به معنایی و در متنی دیگر افق دیگری از معانی را می‌گشایند. اصولاً فهم وداها را در ۶ مرحله (Sad Vedanga) تبیین می‌کنند که به سه گروه دوتایی قابل قسمت است و ۴ مرحله‌ی آن مستقیماً با درک و فهم ادبیات سانسکریت مربوط است.

وِدانگا

۱. شیکشا(Siksha) علم فنوتیک و تلفظ و اداءِ حروف

۲. چاندا(Chanda) علم عروض ودا و اوزان

۳. ویاکارانا(Vyakarana) دستور زبان و صرف و نحو

۴. نیروکتا(Nirukta) واژه‌شناسی و ریشه‌یابی، علم اشتقاق

۵. جیوتیشا(Jyotisha) تنجیم

۶. کالپا(Kalpa) اجرای عملی مناسک و قوانین آیین هندو

گذشته از موارد فوق اصولاً سوتراها، معماگونه‌هایی هستند کوتاه که با تأمل و مراقبه، رمز هر سوترا گشوده خواهد شد و به همین دلیل درک دقیق این فرازهای شاعرانه و معماگونه حتّی برای رهروان و استادان طریقت یوگا نیز دشوار است کمااینکه در متن هاتا یوگا پرادی پیکا (Hatha Yoga Pradipika) چنین آمده است:

«مراتب والای دانش راجا یوگا(یوگای *پاتانجالی*) به علت اختلاف تفاسیر و مفاهیم، ناشناخته و مبهم باقی مانده است و اینک سوات ماراما(Swatmarama) (مؤلف این رساله) روشنایی بر دانش هاتا یوگا را (به منظور فهم راجا یوگا) از روی مهر و شفقت بر رهروان ارائه می‌کند.»

(هاتا یوگا پرادیپیکا ۳-۱)

و اینک آغاز کتاب *پاتانجالی* که فرازهای آن با شرح همراه و ارائه شده است

ترجمه:

کسی را که فراتر از "او" چیزی نیست، سجده می‌کنم و آن کسی را که مبدء و علت امور است و بازگشت تمامی امور [موجودات] نیز به سوی اوست، تمجید می‌کنم. "او" که به هر موجودی داناست. سپس به ساحت فرشتگان و روحانیون با نیتّی خالص و نفسی متضرع تعظیم و احترام گذارده از آنان مدد می‌جویم تا کلام خود را در بیان طریقت هیرانیا گاربها به نحو موجز و قصار ارائه کنم. به تحقیق که پیشینیان در بیان

آن چیزهایی که مطالب [و اهداف] چهارگانه‌ی [زندگی] به آن حاصل می‌شود، بسیار تأمل و غور کرده‌اند و آن امور چهارگانه عبارتند از: ۱) دین و سنّت ۲) مال و نعمت ۳) عیش و لذّت و سرانجام ۴) رهایی و جاودانگی.

و قدما چنان در این موضوع بحث و موشکافی کرده‌اند که چیزی برای بیان متأخرین باقی نمانده است و آنچه گفتار مرا رجحان و برتری می‌دهد تنها بر طرف ساختن شبهاتی است که در این موضوع وارد شده است. گفتار من منحصر به اسبابی است که [فرد را] از طریق رهایی از قید و بندِ [طبیعت] و نیل به سعادت جاودان، به کمال نفس می‌رساند.

پس می‌گوییم: اشیایی که از ادراک [حسی] غایب می‌شوند، به این صفت [غیبت از حس] متصف نمی‌شوند مگر از طریق احوالی. یکی از آن احوال، نهایت خُردی و کوچکی است مثل اعراضی که به سبب خُردی زیاد به حس در نمی‌آیند. یکی دیگر از موانعِ ادراک، دوری [و بُعد مکانی] است و مسافت چون از حدّی بگذرد، ادراک ممکن نیست. مورد دیگر مانع و حایل است مانند دیوار که مانع ادراک موضوعی است که پشتِ آن قرار گرفته است و یا مثل استخوانها که پوشیده شده در گوشت و پوست هستند [و مستقیماً متعلّق ادراک قرار نمی‌گیرند] و یا مانند اخلاط و چرک‌هایی که داخل بدن هستند [و بدن مانع رؤیت آنها می‌شود.] و آن استخوانها و اخلاط تنها به علت آنچه میانِ ما و آنها از موانع و حجاب‌ها قرار می‌گیرد، ادراک نمی‌شوند. مورد دیگری که مانع ادراک حسی می‌شود، حرکتِ متعلّق ادراک از زمانِ حال به گذشته مثل قرون پیشین و قبایل منقرض شده در گذشته می‌باشد و یا از زمانِ حال به آینده مثل اشیایی که منتظر هستند در آینده تحقق یابند. و مورد دیگر انحراف از راه‌های صحیح شناخت و معرفت است [که تنها از طریق این راه‌ها، احاطه‌ی به موضوع شناخت حاصل می‌شود] مانند کسی که با ضربه زدن به سنج و طبل و ایجاد اصواتی به استنباط امور غایب بپردازد. حال آنکه روشن و بدیهی است که یقین کامل جز از طریق عیان حاصل نمی‌شود و حصول یقین به آنچه غایب از مشاهده و ادراک حسی است، محال و ممتنع می‌باشد زیرا دلالت و استدلال از غایب بواسطه‌ی امور قابل مشاهده است [از شواهد امرِ غایب تلاش می‌کنیم به درک غایب برسیم.] و آنچه بواسطه‌ی دلایل به آن نایل می‌شویم، هم پایه‌ی معلومی که

به عیان آشکار است، نخواهد بود. البته برهان درست هم مانند عیان می‌تواند دور کننده‌ی شک و تردیدها باشد. مادامی که شبهات عارض نفس می‌شوند، نفس دچار تحیّر و سردرگمی شده و چنین نفسی آماده و مستعد رهایی از قید و اسارت و نجات از شداید و بندها و ابدیتی که در آن مرگ و زندگی نیست، نخواهد بود.

سخن بیشتر نویسندگان در کتابها یا به منظور ابراز و نوآوری در گفتاری است که به آن سخن از دیگران جدا شده [و خودی نشان دهند] و یا غرضی دارند که برای راهبری و تحریک و تهییج [مردم] به آن، به نگارش دست زده‌اند. ظهور و تعیّن نیّات و اغَراض به سبب [معرفت و علم] عالِم است. از سوی دیگر علم هم دو قسم است: علم برین که به رهایی می‌رساند و این رهایی وصول به خیر محض است و علم فرودین که دانشی متعلّق به هر چیزی جز خیر محض است.(۹) و من کوشش خواهم کرد برای مخاطب، سخنی با چنان دلایل و برهان‌هایی بیان کنم که قدما در این موضوع ارائه کرده‌اند [و به‌واسطه‌ی آن برهان‌ها] آنچه را غایت از مشاهده و رؤیت است، به مقام عیان برسانم.

شرح:

ظاهراً از این مرحله، بیرونی وارد روایت و شرح اصل متن می‌شود و مقدمه‌ی خودِ رساله را نقل می‌کند. امّا نکته‌ی جالب آنکه این رساله مقدمه‌ای ندارد یعنی اساساً ادبیات سوتراها شامل مقدمه نمی‌شوند. شاید بتوان اولین فراز از بخش اول سوتراها را به عنوان درآمدی عنوان کرد ولی به نظر می‌رسد بیرونی به ترجمه‌ی متنی پرداخته و آن را تا حدّی شرح داده است (و هذا هو ابتداء کتاب باتنجل مرکّبا نصّهُ بشرحه) بنابراین باید نتیجه گرفت این قسمت ترجمه‌ی یکی از شروح و تفاسیری است که بر سوتراها نوشته شده و بیرونی آن را به عربی به انضمام توضیحاتی بازگردانده است.

امّا با توجه به تاریخ تولد بیرونی (۹۷۳ میلادی)، او حداکثر از دو شرح *ویاسا* (Vyasa) و واچاسپاتی میشرا (Vachaspati Mishra) می‌توانسته استفاده کند که لااقل در نسخی که امروزه از این شروح باقی است چنین مقدمه‌ای دیده نمی‌شود بنابراین شاید این درآمدی سنتّی باشد که راهنمایان بیرونی و پاندیت‌ها (Pandit) تقریر کرده بودند. اصولاً تقدیس ایشوارا (Ishvara) و یا شیوا (Shiva) به عنوان سرمنشأ هستی و آگاهی و

احترام و توسل به پیران طریقت(Guru) و الهه‌گان(Deva)، سنتّی متداول و شفاهی در طریقت‌های معنوی هند است.

به هر حال تنها مقدمه‌ای که زمزمه‌ی آن تا امروز در سرآغاز سوتراها، به یادگار مانده است و البته منشأ و اولین سراینده‌ی آن نیز شناخته شده نمی‌باشد به تقدیس خودِ *پاتانجالی* می‌پردازد: تقدیس می‌کنم او را که راه پاکسازی ذهن را از ناخالصی‌ها با دانش یوگا، سخن و کلام را با دستور زبان و جسم را با تکمیل و تدوین دانش پزشکی آموخت، او که تجلی ششا(Shesha) افعی جاودان خرد است و در هر دورانی به صورتی دانش مقدّس خودشناسی را به رهروان می‌آموزد.(۱۰)

و امّا نکات مهمی که در رابطه با آموزه‌های ودایی در این مقدمه عنوان شده است:

۱. در این درآمد به‌وضوح و به‌درستی منشأ طریقت یوگا به "هیرانیا گاربها"(Hiranya Garbha) نسبت داده شده است. هیرانیا گاربها به‌معنای زهدان زرّین معمولاً نمادی از فطرت سلیم و قوانین بنیادین نیروی خلاقّه‌ی الهی است. به عبارت دیگر قوانین الهی که در پشت بازی خلقت حضور دارند و هم‌سویی با آنها مایه‌ی بهره‌مندی از تمامی مواهب خلقت خواهد شد. به همین دلیل یوگا را "کیوالیا دارما"(Kaivalya Dharma) یا طریق طبیعیِ وارستگی و خودشناسی نیز نامیده‌اند. علیرغم اینکه برخی *پاتانجالی* را مؤسس طریقت یوگا محسوب کرده‌اند امّا *پاتانجالی* خود را تنها گردآورنده و نه مکتشف قوانین یوگا معّرفی کرده است (یوگاسوترا ۱۱) و این دانش به هیرانیا گاربها منسوب است همانگونه که سامکیها به ریشی کاپیلا(Rishi Kapila) منسوب شده است. در متن باستانی ماهابهارات(Mahabharata) به صراحت این موضوع طرح شده است:

«کاپیلا، آموزگار سامکیها عارفی فرخنده و متعال خوانده شده است و هیرانیا گاربها داننده‌ی نخستین یوگاست و بی‌هیچ شکی کسی کهن‌تر از او نیست.»(۱۱)

برخلاف چهره‌ی بشری کاپیلا، عموماً هیرانیا گاربها تنها نمادی از رمز و راز اولیه‌ی خلقت محسوب شده است. امّا احتمال اینکه چهره‌پردازی خاصی از او در برخی متون کهن ودایی شده باشد هم دور از ذهن نیست. کمااینکه در متن بریهاد یوگی یاجنا والکیا

سمریتی(۱۲) مجدداً هیرانیا گاربها معّلم اولیه یوگا به حساب آمده است همانگونه که کاپیلا آغازین آموزگار سنّت سامکهیا عنوان شده است. امّا این حقیقت که کریشنا خود را هیرانیا گاربها به حساب آورده است، احتمال افسانه‌ای بودن چهره‌ی هیرانیا گاربها را بیشتر خواهد کرد.(۱۳) در هر حال سنّت باستانی یوگا که در وداها، اوپانیشادها، گیتا، ماهابهارات و پوراناها مطرح شده است تماماً منسوب به طریقت هیرانیا گاربها یوگا(Hiranyagarbha Yoga Dharshana) هستند و به نظر می‌رسد آموزه‌های *پاتانجالی* (Patanjali Yoga Dharshana) روایتی گزیده از آموزه‌های اصیلِ سنّتی باستانی منسوب به هیرانیا گاربها باشد. این مسئله به سهولت با مقایسه‌ی آموزه‌های یوگا سوتراهای *پاتانجالی* با متون کهن‌تر ودایی تأیید می‌شود به عنوان مثال یکی از آموزه‌های بنیادین سوتراها، یوگای هشتگانه (Ashtanga Yoga) است که در ماهابهارات توسط ریشی یاجنا والکیا (۱۴) مورد بحث قرار گرفته است همچنین در متن شاندیلیا اوپانیشاد (Shandilya Upanishad) پیش از تولد *پاتانجالی* و بدون نام او به عنوان آغازگر این طریق باطنی، از یوگای هشتگانه بحث شده است.

۲. طرح دارماهای چهارگانه (Chatur Dharmas) توسط بیرونی در مقدمه حائز اهمیت بسیاری است. و ما لااقل باید از دو جهت به این موضوع توجه کنیم: یکی ریشه و اهمّیت این موضوع در تفکر معنوی هند و دیگر علّت عنوان کردن این مسئله در مقدمه توسط بیرونی.

امّا ریشه ی بحث اهداف چهارگانه در "پوروشا"(Purusha) و تجلّی اوست. پوروشا به عنوان شعور ناب و آگاهی محض در ادبیات عرفانی هند مورد سکوت قرار گرفته است و "او" را با توصیفاتی سلبی، متعالی از هر چیزی و هر اندیشه‌ای تلقّی کرده‌اند. امّا تجلی پوروشا دارای ساختاری استعلایی به نام سات چید آناندا(Sat. Chit. Ananda) است. در واقع این تنها توصیفی است که از "روح"، در سامکهیا یوگا و اوپانیشادها ارائه شده است. حال بنابر فرضیه‌ی مزبور، سایه‌ی این نگاه سه‌گانه خواسته ناخواسته بر تمامی عرصه‌ی هستی و کیهان (قلمرو پرکریتی) افتاده و نظر عمل متافیزیکی پوروشا و پرکریتی بر اساس چنین مدل استعلایی تکثر می‌یابد.

نکته جالب توجه این است که در هر کدام از این سه مرتبه‌ی حیات مجدداً می‌توانیم سایه‌ی تثلیث اسطوره‌ای را مشاهده کنیم. در سطح مادی (Sthula) طبایع واتا، پیتا، کافا منعکس کننده‌ی فرضیه‌ی SCA می‌باشند و در سطح لطیف (Sukshmna) سه نیرو و قوه‌ی پرانا، تجاس و اوجاس (۱۵) بازتاب مدل تجلی پوروشاست و سرانجام در قلمرو علّی حیات ساتوا، راجاس و تاماس (۱۶) مدل کیهانی را بیان می‌کنند. رمز خروج از هر کدام از این لایه‌های بنیادین حیات تعادل و توازن میان این سه قوه‌ی اصلی است. هر گونه بی‌تعادلی میان آنها، مایه‌ی نوساناتی در آن لایه خواهد شد و امکان اتحاد و پیوند قوا که رمز خروج از این قلمروهای حیات است، منتفی می‌شود. این تثلیث اسطوره‌ای زیربنای درک بسیاری از مبانی دیگر تفکر هندوست. اهداف عالی زندگی که بیرونی به آن اشاره کرده است نیز بر همین مبنا استوار است.

اهداف عالی زندگی

اصولاً طبقه‌بندی اهداف عالیه‌ی حیات ناظر به عملکرد و رفتار انسانها می‌باشد. در سنتن دارما (Sanatan Dharma) این چهار رویکرد متمایز بر حیات و زندگی چنین معرفی شده‌اند:

۱) دارما (Dharma) دین و سنّت

۲) آرتا (Artha) مال و نعمت

۳) کاما (Kama) عیش و لذت

و ۴) موکشا (Moksha) به عنوان پایان یک چرخه‌ی حیات و رهایی و جاودانگی.

دارما را معادل اصل سات در نظر می‌گیریم، زیرا هر دو بر ساختار بنیادین زندگی و قوانین زیربنایی هستی دلالت می‌کنند. منظور از دارما قوانین بنیادین گیتی است و با واژگان دامّای (Dhamma) پالی و دین هم ریشه است. آرتا ثروتی است که از طریق بسط و استفاده از قوانینِ دارما می‌توان کسب کرد، از سوی دیگر چیت نیز دانش ساختار بنیادین حیات است. پس آرتا و چید هر دو به یک مفهوم و اصل اشاره دارند. سرانجام کاما یک لذت و برخورداری طبیعی است که ما را به سوی حل شدن در ریشه‌ی حیات

سوق می‌دهد و معادل با اصل آناند است. فرض کنید شما در یک دانشگاه و یا موسسه‌ی آموزشی ثبت نام کنید، در این صورت شما در یک جایگاه ویژه قرار گرفته و از حقوق خاصی به عنوان دانشجو یا هنرجو برخوردارید، این موقعیت و واقع شدن در آن، همان اصل سات است. تحصیل و توسعه‌ی علم و هنر در این موقعیتِ جدید منطبق با اصل چید و یا آرتاست و در نهایت برخورداری از مواهبی که به عنوان یک فارغ‌التحصیل برای شما مهیا می‌شود مثل استخدام شدن، شادی ناشی از دانستن هنر یا علمی و غیره، قابل انطباق با اصل آناند است.

همانطور که ملاحظه کردید این اصول سه‌گانه منطقاً از پی هم شکوفا می‌شوند. و اگر هر کدام از آنها را به طور کامل تجربه کنیم، یک چرخه از تجربه‌ی حیات کامل می‌شود که به آن موکشا یا رهایی گفته می‌شود. امّا اگر در هر کدام از مراحل گذشته اختلالی حاصل شود تجربه‌ی آن چرخه کامل نبوده و منجر به تکرار آن در شکل و کیفیتی دیگر می‌شود. به این ترتیب موکشا یک اصل ایجابی مثل سه مورد گذشته نیست بلکه اصل سلبی است و بر پایان یک چرخه دلالت دارد.

مرکز دوایر و چرخه‌های حیات طبق نگرش ودا و سامکهیا، نفس(Ego) است و این نفس فردی دائماً در فضاهایی که برای خود تعریف می‌کند، تمایل به تجربه و لذت‌جویی دارد. امّا این تیه بی‌کران آرزوها را پایانی نیست. تنها در صورتی که ساختار این چرخه تغییری کلی کند و در مرکز آن ذات و خویشتن خویش(Atma) از من و نفس(Ahamkar) تشخیص داده شده و جایگزین شود، چرخه‌ی این دایره به رهایی کامل یا ماها موکشا منجر خواهد شد.(۱۷)

انطباق اصول سه گانه‌ی دارما آرتا کاما بر گستره‌ی زندگی یک انسان تحت عنوان مراحل آرمانی زندگی معرفی شده است که عبارتند از:

الف- براهماچاریا(Brahmacharya)، اولین مرحله از زندگی که بنیان ذهن ما را ساخته و مابقی زندگی بر آن استوار است. به تحصیلات و تربیت و فراگیری علوم و فنون در دوران کودکی دلالت دارد.

ب- گریهاستا(Grihasta)، توسعه‌ی سرمایه و ثروت بر اساس تحصیلات و آنچه

در مرحله‌ی قبل آموخته‌ایم. آغاز زندگی زناشویی و محقق ساختن آرزوها و اهداف اجتماعی، اقتصادی و غیره مربوط به این مرحله است.

ج- واناپرستا(Vanaprasta)، لذت بردن به شیوه‌ی صحیح و تحت موازین و قوانین طبیعی و اجتماعی و شادمانی و برخورداری از سرمایه‌ای که در دومین مرحله زندگی گرد آورده‌ایم.

د- سانیاسا(Sanyasa)، زیستن بدون اهداف شخصی، در این مرحله انسان باید بیاموزد نه برای خود بلکه برای هستی برای کل و حقیقت زندگی کند. بنابراین کسی که توسعه‌ی شعور و آگاهی او، مایه‌ی ورودش به این مرحله می‌شود دارای اموال شخصی، اهداف شخصی و مبتنی بر منیت نیست.

همانطور که مشاهده کردید مراحل آرمانی رشد آگاهی در یک انسان مجدداً قابل انطباق با سه اصل عالی هستی است. به نظر من، نظریه‌ی سات چید آنان‌دا نه تنها ابزاری فوق‌العاده برای درک عمیق تمام مطالعات ودایی است بلکه مدلی منحصر به فرد برای ربط و ایجاد یگانگی میان ابعاد مختلف معارف ودایی نیز به‌حساب می‌آید.

امّا علّت اینکه چرا بیرونی این موضوع یعنی اهداف زندگی را در این مقدمه طرح می‌کند، جای تأمل دارد. ظاهراً این آموزه‌ها متعلّق به کسانی است که از قید و بند اسارت طبیعت ملول شده و قدم در طریقت سانیاسا گذاشته در جستجوی موکشا و آزادی نهایی هستند. این موضوع به زیبایی در اولین فراز از قطعه‌ی اول(Samadhi Pada) رساله‌ی *پاتانجالی* طرح شده است: «و اینک محرم آموزه‌ی کامل یوگا شوید.»[۱] (۱۸)

نکته‌ی حائز اهمیت در این فراز واژه‌ی آتا(Atha) ست که در واقع جزای شرط به‌حساب می‌آید. در این صورت پرسشی که قابل طرح خواهد بود آنست که شرط چیست که این جزای شرط باشد:

اگر........؟

پس آنگاه محرم آموزه‌ی کامل یوگا شوید!

عموماً مفسرین سوتراها شرط مستور در این فراز را بلوغ روانی و رشد و تکامل فردی و گذار از مراحل و اهداف اولیه‌ی زندگی(دارما آرتا کاما) به‌حساب آورده‌اند. در هر دورانی

انـدک افـرادی هسـتند که تنهـا برای تقّرب الهـی و نـه آرزوی پاداش و تـرس از عقاب به سلوک می‌پردازند. میل عمیق به آزادی و رستگاری، سرآغاز نیل به موکشا خواهد بود. به نظر می‌رسد بیرونی نیز با نظر به چنین برداشتی از همین فراز، اهداف چهارگانه زندگی را طرح کرده باشد.

۳. بیرونی در ادامه‌ی گفتار خود، پنج مانع ادراکی را بر می‌شمرد که عبارتند از خُردی، دوری، حایـل، زمـان و انحـراف از مشـاهده‌ی بالعیان و توسـل به گمـان و خرافات. این موانع باعث شـک و تردید شـده و ما را در تحیّر و سـردرگمی فرو خواهند برد. در ادامه به اهمیّت برهانِ درست و درک عقلی که همپایه (و حتّی والاتر از ادراک حسی است) اشاره می‌شود. امّا ظاهراً ترجیح بیرونی بر مقایسه‌ی ادراک حسی با ادراک امور غیبی است و نه ادراک مغیبات با ادراک عقلی.

در هر حال علم برین، علمی است که بتواند این موانع را از سر راه سالک بردارد تا او بالعیـان بـه مشـاهده‌ی امور غیبی بپردازد و عالِمِ حقیقی کسـی اسـت کـه چنین علمی را پیش روی ما قرار دهد. مسلّماً حجاب و حایل‌هایی که پیش روی سالک است با موانعِ ادراکِ حسی متفـاوت اسـت و یا محدودیت زمانی ناظر به گذشـته و آینده بـا فرا رفتن از زمان در نزد عارف تفاوت اساسی دارد و منظور بیرونی تشبیهی برای روشن شدن موضوع مـورد بحـث اسـت. در نهایت لازم به ذکر اسـت کـه مانع‌های پنجگانـه‌ی مذکور در اصل سـوتراها طرح نشـده‌اند و ظاهراً بیرونی برای درک بهتر سـوتراها چنین درآمدی را تحریر کرده است.

پی نوشت و توضیحات فصول اول و دوم:

(۱) آلبرت وبر(Albrecht Weber) مستشرق قرن ۱۹ آلمانی به خطا ایندو را یکی گرفته است. برای تحقیقات بیشتر رجوع شود به

Georg Feuerstein, The Yoga Tradion, chapter 9

(۲) در فصول بعد مجدداً و به نحو مبسوط‌تری به هیرانیا گاربها اشاره خواهم کرد.

(۳) علّت اختلاف شمارش سوتراها فرازی در بخش سوم این رساله است (۳/۲۲ و ۳/۲۱) به نظر اغلب سوتراشناسان معاصر فراز ۳/۲۲ توسط ویاسا افزوده شده و گفتار خودِ پاتانجالی نیست.

(۴) همانطور که متوجه شدید در قرون ۱۵ و ۱۶ رسم مفسّرین این بوده است که همزمان تفسیری مفصل و تفسیری دیگر امّا مختصر و کوتاه بنویسند.

(۵) در سنّت عملی یوگی‌ها، هر گاه در چرخاندن تسبیح به آخوندک برسیم نباید از آن گذر کنیم بلکه تسبیح را از همان سو دوباره می‌چرخانیم مگر آنکه از خود بیخود شده و دست و دل بی‌اختیار به ذکر بپردازند.

(۶) منظور زبان سانسکریت است.

(۷) منظور نوشتار و سیاه شدن کاغذ سفید با مرکب سیاه است.

(۸) سامس کریتا از دو جزءِ(Sama) به‌معنای با هم و متعادل و(Krita) به‌معنای انجام شده و کرده ترکیب یافته است.

(۹) بنابراین به اعتبار این دو قسم علم، علما نیز به دو گروه قابل تقسیم خواهند بود یا علم این عالم و هدایت او به سوی رستگاری است و یا خیر.

(۱۰) در این فراز پاتانجالی یک پزشک و نحوی نیز شمرده شده است. مسئله‌ای که میان پاندیت‌ها شهرت بسیار دارد. اصل این نیایش عبارت است از:

Yogena chittasya padena vacham,
Malam sharirasya cha vaidyakena
Yo pakarot tam pravaram muninam
Patanjalim pranjlalir anatosmi

(11) Mahabharata Shanti Par-va 349 - 65

(12) Brihad Yajna Valkya Smriti X11.5

(13) Mahabharata Shanti Parva 342. 95-96

(14) Mahabharata - Shanti Parva 316. 7

(۱۵) منظور از پرانا، تجاس و اوجاس به ترتیب فعالیت عناصر باد، آتش و آب در سطح لطیف (Sukshmna Sharir) می‌باشد. برای بحث کامل‌تر از این موضوع به فصول آخر همین کتاب و یا آثار ذیل مراجعه کنید:

1. Dr. David Frawley, Yoga and Ayurveda, Delhi: Motilal Banarsidass repr. 2002.

2. Dr. David Frawley, Tantric Yoga, Delhi: Motilal Banarsidass. repr. 1999.

(۱۶) ساتوا (Sattva) اصل هوشیاری و تعادل، راجاس (Rajas) اصل انرژی و حرکت و تاماس (Tamas) اصل ماده و سکون هستند. این سه، اولین قید و بندهای پرکریتی را نشان می‌دهند و به تعبیری دیگر سایه SCA بر پهنه پرکریتی هستند. بسیاری از متون کلاسیک فلسفه هند به بررسی این سه گونه پرداخته‌اند مثل فصل چهاردهم از کتاب باگاواد گیتا (Bhagavad Gita) ضمناً می‌توانید به اثر ذیل نیز مراجعه کنید:

قادری، برزو.، تغذیه طبیعی و تندرستی بر اساس آیورودا، نشر مثلث ۱۳۸۸ (بخش دوّم)

(۱۷) این بخش از اندیشه‌ی ودایی بسیار مشابه آراء و نظریات یونگ است. او صراحتاً در آثار خود از واژه‌ی آتما (= روح) سانسکریت و یا ماندالا (چرخه ی زندگی) استفاده کرده و اذعان می‌کند آنها را از تفکر هند وام گرفته است. برای درک بهتر از این موضوع به آثار یونگ و یا مفسرین او مراجعه

کنید، به عنوان مثال:

۱) فوردهام، فریدا.، مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه دکتر یعقوب پور، نشر اوجا ۱۳۷۴
۲) بیلسکر، ریچارد.، اندیشه‌ی یونگ، ترجمه حسین پاینده، نشر آتیان ۱۳۸۷
۳) مونرو، آنتونیو.، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز ۱۳۸۶
۴) یونگ، انسان و سمبولهایش، ترجمه دکتر محمود سلطانیه، نشر جامی ۱۳۷۷
۵) یونگ، راز گل زرین، ترجمه پروین فرامرزی، ناشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی ۱۳۷۱

هر چند آثار فراوانی از یا درباره‌ی یونگ ترجمه شده است ولی آثار بالا به موضوع اشاره شده پرداخته‌اند و اثر آخر یکی از مهمترین آثار یونگ درباره‌ی رابطه‌ی خویشتن و من(self & ego) به‌حساب می‌آید.

(۱۸) معنای هر کدام از واژه‌های این عبارت به ترتیب عبارتند از:
آتا(Atha): اینک، پس آنگاه
یوگا(Yoga): خودشناسی
آنوشاسانا(Anusasana): مرکب از پیشوند آنو(Anu) به‌معنای کامل و مصدر شاس(Sas) به‌معنای آموزش

۳. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی اول

جذبه (Samadhi Pada)

یوگا، دانش خاموشی امواج ذهن و رهایی از قالب‌های فکری است و تنها به این طریق است که بیننده در ذاتِ خویش مستقر شود. امّا این امواج ذهنی است که ذات حقیقی پنداشته شوند. این امواج ذهنی با تمرین مداوم یوگا و وارستگی و رهایی حاصل از آن خاموش شوند.

«یوگا سوترا»

۱/۲، ۳، ۴ و ۱۲

همانطور که قبلاً اشاره شد، بخش اول سوتراها شامل ۵۱ فراز می‌شود که بیرونی در طی ۲۳ پرسش و پاسخ آن را به عربی باز گردانده است. قطعاً بخش اول سوتراها دربردارنده‌ی تمامی جوهره‌ی آموزه‌های بعدی و مهمترین فصل این رساله به‌حساب می‌آید. به طور خلاصه سوتراهای بخش اول به مطالب ذیل اشاره دارند:

فراز ۱.تشرّف به یوگا

فراز ۲.تعریف مقدماتی یوگا

فراز ۳.هدف یوگا (که همان خودشناسی است)

فراز ۴ و ۵.خودِ حقیقی و خود مجعول و یا رابطه‌ی خود و آگاهی

فرازهای ۶ تا ۱۱.کارکردهای ذهنی و یا عوامل محرّک چرخه‌ی انرژی روانی.

فرازهای ۱۲ تا ۱۵.دو بال تکامل در یوگا، مجاهدت و وارستگی.

فراز ۱۶.شناخت روح (پوروشا) رمز آزادی از چرخه‌ی طبیعت (پرکریتی)

فرازهای ۲۰ تا ۱۷.اقسام جذبه

فرازهای ۲۲ و ۲۱.درجات رشد و تکامل معنوی

فرازهای ۲۸ تا ۲۳.خدواند، صفات نامتناهی او و هدایتگری "او" به حقیقت.

فرازهای ۳۲ تا ۲۹.دشمنان یا موانع تکامل در یوگا و راه زدودن آنها.

فراز ۳۳.دوستان و عوامل موفقیت در یوگا.

فرازهای ۴۰ تا ۳۴.راههای مهار انرژی روانی و نیل به جذبه و نفوذ به عوالم قدسی.

فرازهای ۴۴ تا ۴۱.اقسام و احوال مختلف در جذبه‌های اولیه و ربط با عوالم مثالی

فراز ۴۵.تکامل در جذبه و درک حقایق مثالی اشیاء

فرازهای ۴۹ تا ۴۶.غایت جذبه‌های روحانی و نیل به خودشناسی کامل و کشف حقیقت

فرازهای ۵۱ و ۵۰.کشف قلمرو وحدت در پس بازی کثرات.

هر چند بازگردان سوتراها از سانسکریت به فارسی نمی‌تواند بار معنایی کامل آنها را بیان کند ولی ناگزیر ترجمه‌ای حتّی‌المقدور وفادار به اصل سانسکریت در ذیل ارائه می‌شود و در طی تطبیق با ترجمه‌ی عربی بیرونی به بسط مفاهیم سوتراها پرداخته خواهد شد:

بخش اول - جان آزادی یافته

۱. و اینک محرم حکمت و رمز و راز یوگا شوید.

۲. یوگا، دانش خاموشی امواج آگاهی و مهار چرخهٔ قوای نفسانی است.

۳. و تنها به این طریق است که بیننده در ذاتِ خویش مستقر شود.

***

۴. امّا این امواجِ نفسانی [ذهنی روانی] است که ذات حقیقی پنداشته شوند.

۵. و آن امواج و کارکردهای نفسانی پنج‌گونه‌اند و آنها گاهی رنج آورند و گاهی شادی‌آفرین.

۶. کارکردهای نفسانی عبارتند از: فهم، وهم، ظن و خیال، خواب و یاد.

***

۷. فهم، محصول ادراکِ حسی، استدلال و یا اجماع [گواهی موثق دیگران] است.

۸. وهم زاییده‌ی تأثر نادرست واقعیت است.

۹. ظن و خیال، اندیشه‌ای است برخاسته از کلمات و عاری از موضوعی واقعی است.

۱۰. خواب، نبودِ مندرجات ذهنی و حس هیچی است.

۱۱. خاطره و یاد، رها نساختن موضوعات به تجربه آمده، از ذهن است.

***

۱۲. این پنج تموّج ذهنی با تمرین مداوم یوگا و وارستگی و رهایی حاصل از آن خاموش شوند.

۱۳. تمرین مداوم [یکی از دو مورد گذشته] مستلزم استقرار در مجاهده است.

۱۴. که با عدم گسیختگی و حُرمت و عشق فراوان ریشه دواند.

۱۵. امّا وارستگی [مورد دوّم] آن گاه به کمال آید که از تمایل به موضوع حواس به‌کلی آزاد شویم، چه آن موضوعاتی که خود تجربه کرده‌ایم
چه آن موضوعاتی که تنها شنیده‌ایم و یا پنداشته‌ایم.

***

۱۶. و آن والاترین مقام و درجه‌ی آزادی از تمایلات و کششِ امواج طبیعت از شناخت روح بی‌کران حاصل آید.

۱۷. جذبه [سَمادی] در رویکرد معرفت‌جویانه‌ی خود به ترتیب با جذبه‌ی هوشیارانه به لایه‌ی بیرونی فکر، لایه‌ی درونی فکر، سرور و بهجت و هویت فردی حاصل می‌شود.

۱۸. نوعی دیگر از جذبه در پی تکرار خلسه‌های

ذهنی [یاد شده در فراز بالا] پدید آید و نتیجه‌ی رهایی از گره‌های عمیق ناخودآگاه و تأثرات روانی است.

۱۹. از دو طریق مجذوبیت به طبیعت و یا خلعِ بدن، امکان انحراف از مقام بالا [رهایی از تأثرات روانی] پیش آید.

***

۲۰. سایرِ رهروان برای نیل به مقام آزادی از گره‌های روانی با تجربه‌ی مکرر جذبه‌ی هوشیارانه که حاصل آن توسعه‌ی ایمان، اقتدار، قصدِ خلل‌ناپذیر و حکمت و فرزانگی است، راهبری می‌شوند.

۲۱. و این مقام، پیش روی آنانی است که با قصد خلل‌ناپذیر خود، آناتِ پرشتاب را چنگ می‌زنند.

۲۲. مشتاقان فنا و یگانگی را نیز مراتبی است: مبتدیان، متوسطان و منتهیان.

***

۲۳. و یا تسلیمِ قلبی به خداوند، یگانگی و فنا [سَمادی] را در پی‌آرد.

۲۴. خداوند، ذاتی است فراسوی درد و محنت، بازتابِ اَعمال و هر قالب و ساختاری.

۲۵. "او" به ذات عالِم است و علم او لایتناهی است.

۲۶. پروردگار، هدایتگر و راهبرِ طریقتِ رهروانی است که از قیدِ زمان گذشته اند.

۲۷. نمادش هجای مقدس اوم است.

۲۸. و با تکرار آن [اوم] به شناخت ذاتش رهنمون شویم.

۲۹. پس آنگاه هوشیاری به درون فرو شود و موانع و حجابها [که در ذیل به آنها اشاره می‌شود] ناپدید شوند.

***

۳۰. بیماری، ناتوانی، تردید، بی‌توجهی، تن‌آسایی، شهوت، نافهمی و ناکامی در به خلسه فرو رفتن و ناکامی در حفظِ آن، عوامل پریشانی هوشیاری و موانع نفوذِ آگاهی به ژرفاست.

۳۱. نشانه‌های پریشانی ذهن و تشتّت خیال عبارتند از:

غم و حزن، افسردگی، تپش قلب و دم و بازدم‌های ناآرام و بدآهنگ.

۳۲. برای زدودن این پریشانیها بارها و بارها بایسته است، آگاهی را به یگانگی در مراتب ذهنی درآورد.

۳۳. پرورش و بسط دوستی و مهربانی، شادمانی و سرور و یکسان انگاشتن لذت و درد، ستایش و انکار، ذهن را آرام و هوشیاری را ناب و زلال سازد.

***

۳۴. و یا نفوذ هوشیاری به ژرفا باکنترل نَفَس و حفظ آن حاصل شود.

۳۵. و یا با قرار یافتن بر یک موضوع، ذهن ثبات‌یافته و پریشانی در آگاهی منع شود.

۳۶. و یا با تجربه‌ی نورِ درونی که رهایی از غم و درد را در پی‌آورد، پریشانی در آگاهی خاموش شود.

۳۷. و یا با هدایت هوشیاری به سوی مرشدان و هم‌سویی با آنان که وارسته و آزادند، پریشانی آرام گیرد.

۳۸. و یا با حفظ هوشیاری بر سیر رؤیا و خواب عمیق، پریشانی آرام گیرد و نفوذ به ژرفا حاصل آید.

۳۹. و یا از طریق مجذوبیت به عشق، امواجِ ذهن خاموشی گیرند.

۴۰. و بدین‌گونه فرزانه به آن حریم که وسیع‌ترین و در عین حال خُردترین است، محرمیت یابد.

***

۴۱. چون نوساناتِ ذهنی آرام گیرند، ذهن چونان آینه‌ای بی‌زنگار اشیاء را منعکس سازد. و شاهد، مشهود و شهود یگانه شوند و آگاهی توسعه یابد.

۴۲. مادامی که موضوع انعکاس در خلسه، لایه‌های اولیه اشیاء باشند، این حالت تنها به بازتابِ مفاهیم و اندیشه‌های سطحی خواهد پرداخت.

۴۳. با پالایش عمیق لایه‌های حافظه که ذهن را از پذیرش اشکال و قوالب آزاد می‌سازد، از اتحاد با سطوح درگذشته و مجذوبیت به موضوع مراقبه حاصل آید.

۴۴. در پی دوگونه خلسه‌ی یاد شده، دو نوع دیگر خلسه که مجذوبیت بر موضوع‌های لطیف و لطیف‌تر هستند، شناخته آید.

۴۵. مراحل تکاملی جذبه بر اساس موضوعات لطیف تا ذاتِ طبیعت پیش خواهد رفت.

***

۴۶. تمامی انواع وصل و جذبه که تاکنون بر شمرده شد، خلسه در قلمروکثرت و مجذوبیت به بذرهاست.

۴۷. و امّا چون والامرتبه‌ی جذبه به کمال آید، نورِ خویشتن خویش برتابد.

۴۸. با قرار یافتن در این نور درونی، فرزانه به بصیرتی که کاشف حقیقت است، نایل آید.

۴۹. ساحت این معرفت عرفانی بسی دور است از دانش حاصل از سنّت و استدلال، که آن نیز سودمندی خود را دارد.

۵۰. پژواکِ غوطه خوردن در آن معرفت عرفانی، خاموشی تاثرات ناخودآگاه است.

۵۱. و با انهدام این تأثرات، خاموشیِ هرگونه نوسانی در مراتب روانی حاصل آمده، فرا شدن از کثرات و بذرها و جذبه در وحدت و یگانگی به کمال آید.

قطعه‌ی اول

ترجمه:

پرسش اول زاهد دوره‌گرد در میان بیابان‌ها و صحرا از *پاتانجالی* پرسید و به او گفت: در آثار و کتابهای پیشینیان و سخن ایشان از اشیایی که غایب از حس هستند، نگاه کردم و سخن و آثار آنها را [درباره‌ی موجودات غیرمحسوس] که به آن اعتماد می‌کنند، شامل دلایلی ضعیف یافتم. دلایلی چنان ناتوان که [ذهن را] با شک و تردیدهای متعدد مشغول می‌سازد، و این برهان‌ها ره به مقام عیان و وصول به ثلج الیقین نمی‌برند و ادلّه‌ی محکمی نمی‌آورند که به رهایی از بند طبیعت منجر شود. پس آیا تو می‌توانی مرا با دلایل و برهان‌هایی به مطلوب رهنمون باشی [تا به غیرمحسوسات] واقف شده و از شک و تردید آزاد گردم؟

پاسخ *پاتانجالی* گفت: آری، ممکن است، و آن [مطلوب تو] را در قالب سخنی کوتاه و مختصر خواهم گفت که اندک آن به معانی ژرف و فراوان به شرط استعمال قیاس صحیح دلالت خواهد کرد، و آنچه که هر انسانی در گسترش کلام تمایل دارد همواره منجر به تمام و کامل ساختن آن نمی‌شود بلکه ملال و خستگی را تسریع ساخته و به ستوه آورد و سرانجام باعث می‌شود آن را رها سازیم.

و چون پرسیدی، گوش فرا ده، مطلوب تو [رهایی از بند طبیعت و شناخت غیرمحسوسات] در گرو عمل و امری است که دارای علّتهایی بوده [و چون به کار بندی] حاصل و نتیجه‌ای دارد و برای آن فاعلی است، و واجب است که هر کدام از این عوامل را به کمال دریابی و گفتارهای گوناگون در این موضوع را نقد و ارزیابی کنی و نگرش‌های خطا را کنار نهی. و امّا عملی که برای رهایی باید انجام دهی دو قسم است قسمی از آن سعی و مجاهده است و قسمی از آن به‌مثابه‌ی ترک و وارستگی است. و چون این عمل [که شامل فعل و ترک است] را حاصل کردی و در آن علم هم پیدا کردی، نتیجه‌ی علم و ترک تو باعث می‌شود آنچه را از تو به خارج

پراکنده شده است بتوانی به درون خود بازگردانده و حفظ کنی. تو حالا به همه چیز مشغولی مگر خودت! [و باید] قوای نفس خود را که به غیر تو چنگ انداخته است گردآوری و هر کدام از آن قوا را به آنچه که اختصاص به آن دارد مشغول سازی و این امر [مقهور ساختن قوای نفس] مشتمل بر علم و عمل هر دو است.

شرح:

۱. اولین سؤال و جوابی که بیرونی طرح کرده است بر عطش و میل به فرا گذاشتن از قید و بند طبیعت و گذر از ساحت محسوسات دلالت دارد. نکته‌ی مهم در اینجا این است که منظور پرسش کننده صرفاً رفع عطش عقلانی و یافتن پاسخی منطقی بر سؤال خود نیست. گذشته از مطالب صریحی که در سؤال و جوابهای آتی خواهد آمد، در همین پرسش و پاسخ نیز مسیر وصول به یقین را علم و عمل دانسته است که مسلماً منظور از آن صغری کبری چیدن منطقی نخواهد بود. ضمناً اشاره به مرحله ی ثلج الیقین هم شاهد این ادّعاست. بنابر نگرش قدما مراتبِ وصول به یقین کامل و گذر از شک و تردید، چهار مرحله دارد که عبارتند از علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین و ثلج‌الیقین (یا بَردالیقین). تمثیلی که در این رابطه می‌توان طرح کرد وصول به قطع و یقینِ وجودِ آب است اگر عوامل متعددی مثل شنیدن جریان شُرشُر آب درک شود و در نتیجه ما به وجودِ آب مطمئن خواهیم شد. (علم‌الیقین) و هنگامیکه خود آب و رودخانه را دیدیم به مقام عین‌الیقین نایل خواهیم شد. نوشیدن آب مرتبه‌ی حق‌الیقین است و خنکی و احساس خوشی که از نوشیدن آب حاصل می‌شود مقام ثلج‌الیقین به‌حساب می‌آید.

۲. توضیحی که بیرونی از زبان *پاتانجالی* می‌آورد مبنی بر اینکه پُرگویی ملال‌آور است و سبب روشنی دل و ذهن نشده و چه بسا ما را گیج‌تر سازد و گزیده‌گویی و درست‌گویی برای طالبِ حقیقی بهترین کلام است، در واقع همان تعریف سوترا (Sutra) ست که در فصل اوّل از این بخش (بخش سوم) به آن اشاره شده است.

اصولاً بینندگان و فرزانگان هند، سه زبان مختلف را در طول تاریخ برای بیان تعالیم خود به کار برده‌اند:

الف- اوّل زبان اسطوره‌ای که با ذکر جزئیاتِ دقیق به توصیف خدایان و احوال آنها می‌پردازند. این، کهنترین زبان بوده و در وداها(Vedas) استفاده شده است و آموزش‌های مناسب برای نوع انسان را در قالب‌هایی اسطوره‌ای و از زبان خدایان بیان می‌کند.

ب- زبان سوتراها که گویندگان آنها اغلب در هاله‌ای از رمز و راز فرو رفته‌اند و به ساختار کلی نظام هستی و طریق خودشناسی می‌پردازند ولی بر اساس الگوهای کلّی هر فردی باید راه خود را بر اساس توانایی‌های خویش انتخاب کند و این رمز گفتارها (سوترا) می‌توانند برای فردی که در راه است الهام‌بخش باشند.

ج- زبان تنتراها که به تبیینِ حقیقت نپرداخته‌اند بلکه زبانی بسیار فنّی داشته و گستره‌ای از فنون و تمرینات را شامل می‌شوند و مدّعی هستند این فنون تأثیرات ویژه‌ای را در ذهن و روان انسان خواهند گذاشت که در راستای خودکاویهای فردی مفید است. و آنچه مربوط به شناخت اسرار هستی و کشف حقیقت است پس از سیر و سلوک‌های معنوی و پاکی دل و جان باید بحث شود، لذا زبان تنتراها عاری از بحث‌های مفصل پیرامون عالم کبیر و مبانی فلسفیِ عرفان است.

اصولاً احوال فردی و حالات سیر و سلوک به سادگی قابل تبیین نیست لذا وقتی بخواهد به واژه درآید به‌ناچار سیستم‌های زبانی پیچیده‌ای را می‌طلبد.

۳. امّا راهکار عملی که در این پرسش و پاسخ طرح شده است در بردارنده‌ی مفاهیم مهمی از لااقل شش رمز گفتار است. این واقعیت که حواس و قوای نفسانی ما معطوف به موضوعات مختلف طبیعی و مجذوب خارجِ از خود است در فرازهای دوم و سوّم از بخش اوّل سوتراها طرح شده است. و این مهم که برای وصول به خودشناسی باید با سعی و مجاهده (abhyasa) از سویی و از سوی دیگر ترک و وارستگی(vairagya)، قوای پراکنده‌ی روانی خویش را به قلب خود باز گردانیم در فرازهای دوازدهم تا پانزدهم از سامادی پادا طرح می‌شود.

پرسش دوم پرسنده گفت: پس هرگاه انسان قوای نفس خود را در خویش حفظ کند و از پراکنده شدنِ آن جلوگیری کند، حال او چگونه می‌شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: چون وابستگی‌های نفسانی از میان او و آنچه جز اوست قطع گشت و میل و چنگ انداختن به بیرون از خویش ترک شد، در آن صورت انسان در کمالِ قید و بند و زنجیر اسارت طبیعی مقیّد نمی‌باشد، ولی همچنان سزاوار رهایی و رستگاری نیز نیست، زیرا نفس او در قید بدن است.

شرح :

۱. بازگرداندن قوای نفس از توجه به موضوعات بیرونی به درون در اصطلاح‌شناسی سوتراها با واژه‌ی نیرودّا (Nirodha) نامگذاری شده است. مباحثات فراوانی میان محققین در درک درست این واژه تاکنون در گرفته است. عموماً دو ترجمه‌ی متفاوت از این لغت به انگلیسی شده است :

۱) مهار کردن (Control , Restriction)

۲) توقف، تعطیل و فنا (Cessation). علّت اهمّیت این بحث در شرح سوتراها این است که اگر نیرودّا را به فنا و خاموشی کامل ترجمه کنیم مکتب متافیزیکی *پاتانجالی* بر عدم دوگانگی و وحدت وجود دلالت خواهد کرد امّا اگر نیرودّا تنها کنترل و مهار کردن باشد پس تمایز میان فاعل و متعلّق قوای نفسانی از میان نخواهد رفت و مکتب متافیزیکی *پاتانجالی* بر دوگانه انگاری (Dualism) استوار خواهد بود. (۱)

۲. در متون و آموزه‌های یوگا به مراتبی متفاوت در حالات نفسانی پیش از نیل به نیرودّا اشاره شده است. این مراتب عبارتند از:

۱) مودّا (Moodha)

۲) کشیپتا (Kshipta)

۳) ویکشیپتا (Vikshipta)

۴) اکاگرا (Ekagra)

و سرانجام ۵) نیرودّا(Nirodha)(۲)

- منظور از مودّا استعداد و امکانات بالقّوه‌ی نفسانی است که طبق آموزه‌های ودایی، ذهن و روان در این مرحله تحت نیروی تاماگونا(Tama Guna) قرار دارد. این مرحله قابل مقایسه با عقل هیولانی است که هنوز نقشی در آن مرتسم نشده است.
- کشیپتا وضعیت مضطرب و متغیّر نفسانی است که تحت انرژی راجاگونا (Raja Guna) بوده و تمایل به فراگیری معقولات در آن دیده می‌شود و از این حیث چه بسا بتوان آن را با عقل بالملکه در حکمت مشاء مقایسه کرد.
- ویکشیپتا وضعیتی است که نفس انسانی توانسته از طریق تفکر و تعقل وسعتی به حوزه‌ی معلومات خود داده و در واقع وضعیت روانی یک انسان بالغ است که از مراحل نباتی و حیوانی (یا همان حالات شبیه به زندگی نباتی و حیوانی که در کودکی و نوزادی قابل تجربه است) گذشته باشد. این مرحله را هم می‌توان با عقل بالفعل مقایسه کرد. در هر حال مسلّماً تعالیم یوگا از این مرحله آغاز می‌شود.
- اکاگرا، حالت متمرکز و کانونی شده‌ی قوای نفسانی است. ذهن و روان در این حالت قرین احساس شادی، پاکی و وارستگی است و آنچه را می‌خواهد بداند، در می‌یابد. شاید این حالت را هم بتوان تا حدّی با عقل بالمستفاد مقایسه کرد.
- نیرودّا، در این حالت امواج روانی یا به‌اصطلاح ارتعاشات سه گونا آرام گرفته و به همین دلیل آن را تری گونا تیتا (Tri guna tita) یا رها شده از امواج سه گونا می‌نامند. در این حالت هیچکدام از عوارض طبیعی، متعلّق آگاهی قرار نمی‌گیرد بلکه موضوع شناخت، مطلق وجود است. (۳)

۳. از سوی دیگر در تعالیم عرفانی یوگا، نیرودّا نیز در طی مراتبی چهارگانه تبیین شده است که عبارتند از:

الف - وریتی نیرودّا(Vritti N.) که خاموشی چرخه‌ی نوسانات نفسانی ناظر به خارج از خویشتن است. در این صورت فرد معروض نوسانات خارجی نبوده و متعلّقِ آگاهی او چیزی خارج از او نمی‌باشد، بلکه همانگونه که صوفیه‌ی ما در شرح احوال عرفا گفته‌اند حواس تعطیل شده و توجه به درون کشیده می‌شود.

ب - پراتیایا نیرودّا(.Pratyaya N) یا خاموشی مفاهیم و نوسانات ذهنی است. پراتیایا در زبان سانسکریت از سه جزء پراتی یی آلامبانا ریشه‌یابی شده است که به‌معنای پیش رفتن به سوی بنیادهاست. پس از آنکه فرد از تفرقـه در موضوعات خارجی آزاد و فارغ شد، همچنان فکر و اندیشه در اندرون باقیست، این مرحله گویای خاموشی مفاهیم درونی و قدمی پیش‌تر در مجذوبیت کامل به حقیقت درونی ماست.

ج - سامسکارا نیرودّا(.Samskara N) حتّی پس از خاموشی افکار هم صور و قالب‌های فکری باقی خواهند ماند.

امّا در این مرحله قوالب نیز در هم شکسته خواهند شد.

د - ساروا نیرودّا(.Sarva N) یا خاموشی کامل و مجذوبیت مطلق به ذات و حقیقت است.

پرسش سوّم پرسنده گفت: و هرگاه [نفس] در یکی از دو حالتی که به آن اشاره شد نباشد، پس چگونه خواهد بود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: پس در ذات خود به راستی قرار یابد.

شرح :

۱. منظور از دو حالتی که پیشتر به آن اشاره شد عبارت است از:

الف - عدم اشتغال نفس به علائق خارجی در عین تعلّق به بدن

ب - و یا بازگشت قوای نفس از امتزاج با خارج به درون، بدونِ وابستگی و تعلّق به بدن، که در این صورت یعنی اگر نفس فارغ از دو حالت بالا باشد در ذات خود مستقّر خواهد شد. این پرسش و پاسخ با نظر به فراز سوّم از سامادی پادا عنوان شده است:

«به این ترتیب بیننده (عارف) در ذات خود مستقر می‌شود.»[۱] امّا شرایطی که این مهّم را ممکن می‌سازد پیشاپیش در فراز دوم طرح شده است:

«یوگا یا طریق خودشناسی با خاموشی (نیرودّا) چرخه‌ی امواج نفسانی محقق خواهد شد.»[۲]

۱- *" تادا درشتو سوارو پواستانام " (Tada Drastuh sva - rupe-vasthanam) (۴)*

۲- *" یوگاس چیتا وریتی نیرودّا " (Yogas ` - chitta - vrtti - nirodhah) (۵)*

فرازهای مذکور در بالا تمامیِ دکترین *پاتانجالی* در خودشناسی است امّا باقیمانده‌ی فرازها، همگی در شرح و تبیین این دو فراز آمده‌اند، به همین سبب در پرسش و پاسخ بعدی، پرسش کننده در پی شرح و تبیینی کاملتر از این مجمل است.

پرسش چهارم پرسنده گفت: این پاسخ قانع کننده نیست و من به درستی آن را در نیافتم، پس مرا آگاه ساز آیا چیزی به آن افزوده و یا کم می‌شود [یعنی چیزی به نفس افزوده می‌شود چون قوای خود را به درون کشد و چیزی از آن کم می‌شود چون قوای آن به خارج متوجه شود؟] همانگونه که پوست در زیر باران و رطوبت باز شده و در پرتو نور و حرارت خورشید منقبض می‌شود و در آن‌صورت به علت تعاقب و از پی آمدن احوال متغیر بر ذات واحد، نفس فانی و فسادپذیر می‌باشد و یا اینکه مثل هواست که با سرما و گرما تغییر نکند و مثل جمادی که هیچ فعل و انفعالی نمی‌پذیرد و هر دو قول در تضاد با اصول پذیرفته شده در باب نفس است که گفته می‌شود نفس قبول فساد و فنا نمی‌کند و هماره زنده و نامیراست.

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: مراد و معنای گفتار من این است که نفس کما هو هو [آنطور که او، اوست] حقیقتی مستقل است و حواس و قوای نفسانی در بازگشت و رجوع به نفس به چنان اتّحادی رسد که در آغاز بوده است، و بودِ او در تمامیت اوست. به واقع این انسان با حواس خویش هر آنچه را بر او احاطه دارد احساس می‌کند و با قوای نفس خود، هر آنچه را خارج از خویش است در می‌یابد. بنابراین با بازگشت قوا به نفس، چیزی به او افزوده نمی‌شود و او تنها همان است که قبل از آن بوده است.

شرح:

۱. آنچه در این پرسش و پاسخ آمده در متن سوتراها معادلی ندارد و به نظر می‌رسد ابوریحان به علت روشن کردن موضوع و فهم بهترِ مدّعا، خود آن را به عنوان یک پرسش و پاسخِ مستقل افزوده است.

و امّا مسئله این است: آیا می‌توان تصور کرد با توجه و روی آوریِ قوای نفس به

بیرون چیزی از نفس کم شود و یا متقابلاً هنگامی‌که نفس قوای خود را به درون باز پس می‌کشد، آیا واقعاً چیزی به نفس افزوده می‌شود؟ به عبارت دیگر با توجه به تأکید *پاتانجالی* به مرجوع ساختن قوای نفس به نفس، از دو حال خارج نیست: یا ارجاع قوای نفس به نفس تغییری در نفس ایجاد نمی‌کند که در آن‌صورت این فعل، فعلی عبث خواهد بود و یا تحولی در نفس حاصل خواهد کرد که در آنصورت، ذات مجّرد در معرض فعل و انفعال واقع خواهد شد و دیگر مجرد نیست و نیاز به هیولی خواهد داشت که قبول فعل و انفعال ممکن شود.

امّا پاسخ بیرونی از زبان *پاتانجالی* به این مدّعای فلسفی این است که اصولاً هیچ تغیّر و فعل و انفعالی در کار نیست بلکه تنها قوای نفسانی که به امور خارجی مشغول شده بود به خودش باز می‌گردد و اتحّادی که در آغاز بود، دوباره احیاء می‌شود. به عبارت دیگر متعلّقِ قوایِ نفس این بار خودش خواهد شد. در حالیکه در قبل موضوعات خارجی بوده است، پس متعلّقِ قوای نفس عوض شد نه آنکه تغیّری در نفس حاصل شود. به این ترتیب باز پس کشیدن قوای نفس نه قابل قیاس با پوست و چرم است و نه با سنگ، بلکه شبیه است به حال فردی که خود در جیبش گوهری داشته است و از آن غافل بوده و در جستجوی گوهر در خارج از خود بوده است و چون دست در جیب می‌کند آن گوهر را در نزد خود می‌یابد.

سال‌ها دل طلبِ جامِ جَم از ما می‌کرد　　　وآنچه خود داشت زبیگانه تمنّا می‌کرد

پرسش پنجم پرسنده گفت: تعداد قوای بر آمده از نفس چند است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: آن قوا پنج‌اند. اولین آنها ادراک است که بر سه وجه می‌باشد: ۱) یا ادراک بر اساس حواس پنجگانه [ادراک حسی] ۲) یا ادراک بر اساس استدلال منتج از محسوسات مانند رؤیت دود و حکم به وجود آتش در پشت دیواری که مانع از مشاهده‌ی آن شده باشد. ۳) یا ادراک ناشی از شنیدن به اجماع [گواهی موثق دیگران] مثل آگاهی ما از اینکه شهر "کنوج" در حاشیه‌ی رود گنگ واقع شده است و این شناخت ناشی از اخبار و شنیدنی است که آن نیز

بر اساس مشاهده حاصل شده است.

دوّمین این قوا تخیّل است و آن یکی از قوای نفس باشد که به‌واسطه‌ی آن چیزی بر خلاف حقیقت خود شناخته می‌شود. مانند اشعه‌ی خورشید که چون بر دشت بتابد به گونه‌ای جلوه کند که گمان بری آن آب است [ولی در واقع سراب است و نه آب]

سوّم، ظن و گمان که حقیقتی ورای آن وجود ندارد و فقط به عادت مرسوم بر زبانها جاری است. مانند قول عموم مردم بر حیاتِ روح [حال آنکه روح، نفسِ حیات است و نه آنکه چیزی باشد سپس حیات بر آن واقع شود.] امّا گوینده‌ی این ادّعا نیز به سبب عادت، مورد انکار قرار نمی‌گیرد.

چهارم، رؤیا و خواب و آن نیز شناخت انسان است به آنچه محقق نمی‌باشد [یعنی در این حالت ویژه‌ی نفسانی] هیچ موضوع و محتوایی به ازاءِ معرفت و شناخت ما موجود نمی‌باشد.

و سرانجام پنجمین قوّه‌ی نفس یاد و خاطره است و آن پایداری و ثبات معلوم نزد عالم است بی‌آنکه دچار فراموشی و نسیان شود.

شرح:

۱. مسلّماً آنچه نزد حکیمان مسلمان در رابطه با نفس و قوای آن طرح شده است با آنچه بیرونی از *پاتانجالی* روایت می‌کند اختلافات کلی دارد. در حکمت ایرانی‌اسلامی نفس را به اعتباراتی به نباتی، حیوانی و انسانی طبقه‌بندی کرده‌اند. نفس نباتی کمالِ اوّل است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولید مثل، نمّو و تغذیه می‌کند. نفس حیوانی کمال اوّل است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که ادراک جزئیات کرده و به اراده حرکت می‌کند و نفس انسانی هم کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن حیث که تعقل کلیات می‌کند. بحث از نفس نباتی را که ربطی به کلام *پاتانجالی* ندارد کنار می‌گذاریم امّا در مورد نفس حیوانی، نیروهای دریابنده‌ی نفس حیوانی را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: الف حواس ظاهری

ب قوای باطنی و امّا قوای باطنی نزد اغلب حکیمان عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و ذاکره به تفصیلی که در آثارشان آمده است. و نفس انسانی نیز توان ادراک معقولات را دارد و امتیاز آن به سایر نفوس "عقل" است که به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. تفصیل این مطالب در بخش آخر خواهد آمد. در این مرحله فقط مایلم روشن سازم که بحث قوای نفس در رساله‌ی *پاتانجالی* قابل قیاس با بحث قوای نفس نزد حکیمان مسلمان نیست. البته می‌توان عقل را با بودهی(Buddhi) و قوای باطنی نفس حیوانی را با آهامکار(Ahamkar)، ماناس(Manas)، پانچا تان ماترا(Pancha Tanmatra) و ... به شرحی که در آخر خواهد آمد مقایسه کرد امّا قیاس آنها با ادراک، تخیّل، ظن، رؤیا و خاطره به شرحی که در رساله‌ی *پاتانجالی* آمده است، درست و به‌جا به نظر نمی‌رسد. در واقع باید اذعان کرد نگاه و حتّی تعریفی که از این قوا در این رساله روایت شده است قابل مقایسه با آنچه فیلسوفان ما بالتبع آراءِ ارسطو بیان کرده‌اند، نیست.

۲. و امّا درک درست آنچه در رساله‌ی *پاتانجالی* به عنوان پنج نوسان(Panca Vrtti) ذکر شده است منوط به تذکر مجدّد این نکته است که اصولاً انرژی روانی نفسانی و یا نیروی ذهنی نزد حکمت و عرفانِ هند، ماهیّتی دوّار و چرخشی دارد(Vrttiya) و این چرخه یا ناظر به بیرون از حقیقتِ خویش(Sa - rupa) است و یا مستغرق به درون و حقیقتِ خود(Sva - rupa). اگر مستغرق به درونِ خود شود، مرکز این چرخه همان "پوروشا" و ذاتِ حقیقی فرد است و امّا چون میل به بیرون کند از استقرار قلبی خارج شده و نفس(Ego) یا آهامکار(Ahamkar) مسئولِ نوسانات انرژی روانی خواهد بود. در صورتی‌که نفس در مرکز دایره‌ی هستیِ ما قرار یابد تمامی دوایر حاصله در حکم زنجیرهای اسارت و قالب‌های محکم وابستگی خواهند بود که زاینده‌ی درد و رنج (dhukha) هستند. و از آنجا که حقیقتِ ما روح است که عین "بود"، "آگاهی" و "عشق" (Sat. Chit. Anand) می‌باشد، چون نفس به طور ناقصی خواسته‌های عمیق ذاتی ما را فراهم سازد (هستی در قلمرو ماده، آگاهی در حدّ اطلاعات و عشق به عنوان لذّت) ما تلاش می‌کنیم که از محدودیت‌های این

چرخه بگذریم ولی چنین امری تنها با بلوغ روانی و درون‌کاوی میسر است.

۳. این پرسش و پاسخ به طور خاص ترجمه‌ی فرازهای ششم تا یازدهم از بخش اول (Samadhi Pada) رساله *پاتانجالی* است و گویای آنست که چرخه‌ی انرژیِ نفسانیِ ما با ادراک (Pramana) آغاز می‌شود. این ادراک خود دارای سه ساحت است:

الف - ساحت حسی(Pratyaksha)

ب - ساحت عقلی(Anumana)

ج - ساحت اخباری(Agamah)

در *فراز هفتم سوتراها آمده:* "ادراک یا از طریق مشاهده‌ی حسی، یا استنتاج و تعقل و یا سنّت و گواهی دیگران حاصل می‌شود". [۱] در هر حال سرآغاز چرخه‌ی روانیِ ما هر کدام از این سه ساحت باشد مادام که "پوروشا"(Purusa) در مرکز چرخه‌ی حیات نباشد، ما در مرکز هستی واقعی خود مستقر نشده و از مواهب عالی هستی بهره‌مند نخواهیم بود، به همین علت مرحله‌ی بعدی در به نوسان درآوردن چرخه‌ی انرژی نفسانی "تخیّل" معرفی شده است که ترجمه‌ی واژه‌ی وی پاریایا (Viparyaya) است. پیشوند "وی" به‌معنای توسعه و "پاری" به‌معنای گسسته شدن و جدا شدن است. پس "وی پاریایا" یعنی جدا شدن از الگوی درست که همان (Sva - rupa) است که متضمن معرفت کامل، هستی و شور و عشق است.

این گسستگی منجر به ظن (Vikalpa) می‌شود و آن به خواب (Nidra) و آن هم به یاد (Smriti). برای ساده شدن مطلب فرض کنید شاخه‌ای را داخل آب کنیم. ما این شاخه را داخلِ آب شکسته خواهیم دید. در هر حال یک مشاهده‌ی حسی وجود دارد که به ما می‌گوید این شاخه داخل آب شکسته است، در این مرحله ما تلاش خواهیم کرد از آنچه می‌بینیم خود را جدا کرده (Viparyaya) و مشاهده‌ی خود را با الگویی مناسب مثلاً قوانین انعکاس نور تطبیق دهیم (Vikalpa) توجه کنید که واژه‌ی ویکالپای سانسکریت که در برابر آن " ظن" گذاشته شده ترکیب وی + کالپاست و کالپا از ریشه‌ی(Klp) به‌معنای "تطبیق دادن" است.

۱- *پراتیاکشا آنومانا آگاما پرامانانی (Pratyaksha– anumana– agamah pramanani)*

در هر حال ما یک شاخه‌ی شکسته در آب داریم که می‌دانیم چنین هم نیست و آن در خارج از آب یک ترکه‌ی سالم است. "خواب" قلمرویی است که در آن چیزی مشاهده نمی‌شود. ترکه‌ی سالم در آب دیده نمی‌شود هر چند که چنین باشد و این سبب خواهد شد دفعه‌ی بعد که ترکه‌ای را در آب شکسته دیدیم، فوراً حکم به شکسته بودن آن نکنیم و این به یاد آوردن همان خاطره، ذُکر یا (Smriti) است.

مسلماً آنچه منظور *پاتانجالی* است چرخه‌ی روانی انسان ناظر به رشد و کمال روانی است و نه حالات فیزیکی که در مثال آمد و منظور من فقط روشن کردن مسئله بود. در هر حال چرخه‌ی نفسانی با ادراک شروع می‌شود و اگر این ادراک، کامل (Vidya) نباشد، ناخواسته ما که دارای فطرت پاک و ذاتی کامل هستیم، محدوده‌ی این ادراکِ ناقص را شکسته و ادراک خود را با الگوهایی دیگر کامل خواهیم کرد و به نوعی در غفلت رفته و این ساختار را بر ذهن و روان خود حاکم می‌سازیم، حال آنکه ادراکِ حقیقی تنها با تغییر وجه و روی ما از بیرون به درون میّسر است.

۴. امّا تعریف تک تک قوای نفسانی بنابر سوتراها و روایت ابوریحان بیرونی:

الف- ادراک (Pramana) در سانسکریت ترکیبی است از "پیشوند پرا" (Pra) (والا، درست)+ مصدر" ما" (Ma) به معنای "اندازه‌گیری کردن" پس پرامانا یعنی اندازه‌گیری و شناختی درست. همانطور که قبلاً هم اشاره شد، این ادراک در سه ساحت مختلف به حرکت درآورنده‌ی چرخه‌ی انرژی روانی ما خواهد بود. این سه ساحت عبارتند از ادراک حسی، ادراک استدلالی و ادراک اخباری و روائی. بنابر سنّت منطق ودایی پنج مسئله در هر ادراکی باید مشخص شود: ۱) فاعل ادراک (Pramatr) ۲) متعلَّق ادراک (Prameya) ۳) ادراک (Prama) ۴) ابزار ادراک (Pramana) ۵) اعتبار ادراک (Pramanya)

ب- تخیّل (Viparyaya) عموماً در ترجمه‌های سوتراها آن را به نافهمی یا درک مغشوش ترجمه کرده‌اند (misconception) و مسلّماً مراد بیرونی از تخیّل آن چیزی نیست که در علم‌النفس اسلامی در تعریف تخیّل به کار برده‌اند. سوترای هشتم از بخش اول تعریف تخیّل است:

"تخیّـل(Viparyaya) دانـش غلطـی(mithya-jnanam) اسـت کـه منطبـق بر صورت حقیقی(rupa) شئی نباشد"،[۱] و بیرونی مثال سراب را در متن خود در تشریح تخیّل آورده است.

ج- ظّـن(Vikalpa) کـه متعلّقـی واقعی در این نوع از اندیشـه وجود نـدارد. و دانش و شـناختِ ما کاملاً تصنعی است. فراز نهم از بخش اول سـوتراها به تعریف "ظن" پرداخته اسـت: "ظـن و وهـم شـناختی شـفاهی و یـا شـنیداری(Sabda - jnana) بـر موضوعـی تهـی(Sunyo) اسـت".[۲] بـه عبـارت دیگـر ظـن یعنـی متعلّـقِ شـناخت بهجـای صورتـی حقیقـی(rupa)، خالیا و تهی(Sunya) باشـد. مثل شـناختی موهوم از غـول که متعلّق آن تصورات مجعول و نه صورتی حقیقی است.

د- رؤیـا(Nidra) پیـش از هـر صحبتـی لازم به ذکر است که مـا امروزه عمومـاً "رؤیا" را مرحلـهای از خـواب میدانیم کـه در آن رؤیابینی اتفاق میافتد و خـوابِ عمیق، عاری از صور رؤیایی میباشـد. مرحلهی رؤیابینی در زبان سانسـکریت سـواپنا(Svapna) و خواب عمیق، نیدرا(Nidra) بهمعنای هیچ ندیدن است. درهرحال منظور از رؤیا در اینجا همان خـواب عمیـق اسـت. تعریفی کـه بیرونی نیز ارائـه کرده گویـای همین مطلب میباشـد. (و هی معرفهُ الانسان مالیس و کذلک لاحقیقه له قائمهً فی حال تلک المعرفه بأزائها) در تعریف *پاتانجالی* نیز دقیقاً همین مطلب آمده است:

" خواب(nidra) نوسـانی(vrttir) اسـت بر بنیـادِ (alambana) نبـودِ (abhava) مفاهیم (pratyaya)". [۳]

ه- یاد (Smrti) فراز یازدهم از بخش اول سوتراها به تعریف ذُکر و یاد پرداخته است:

"یـاد و حافظـه (smriti) رها نسـاختن (asampramosah) موضوعـات (visaya) تجربه شده (anubhuta) میباشد". [۴]

۱- *"وی پاریایُ میتیا جنانام آتاد روپا پراتیشتام" (Viparyayo mithya – jnanam – atad – rupa – pratistham)*

۲- *" شابدا جنانا آنوپاتی وَستو شونیو ویکالپا" (Sabda jnana – anupati vastu – sunyo vikalpah)*

۳- *" آبهاوا پراتیایا آلامبانا وریتر نیدرا" (abhava – pratyaya – alambana vrttir – nidra)*

۴- *" آنوبوتا ویشایا آسام پراموشا سمریتی" (anubhuta – visaya – asampramosah smrtih)*

پرسش ششم پرسنده گفت: و چگونه می‌توان نفس را مقهور ساخته و قوای نفسانی را از توجه به خارج به درون باز گرداند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: به دو طریق ممکن می‌باشد که یکی از آن دو راه، طریقت عملی است و آن عادت دادن نفس است [به نفی خاطر] پس هرگاه انسان به خودِ قوه‌ای از قوای نفس روی آورد و آن را با تلاش و جدّیت از نافرمانی باز دارد و به انجام کار شایسته‌تر [توجه به درون] مواظبت و استمرار ورزد [نفس به نفی خاطر عادت کند]. هر چند برای او این امکان وجود دارد که بین این دو زمان [لحظه‌ای که توجه به بیرون است و زمانی که توجه به درون بازگشته است] غفلتی حاصل شود و نفس به آنچه شایسته نیست، توجه کند. ولی با پیوستگی و جدّیت این تأثیرپذیری، مرتفع خواهد شد. سرانجام آن قوه‌ی نفسانی چاره‌ای جز استقرار در آنچه به آن با تلاش اُنس گرفته است، نخواهد داشت و آن از سرکشی که قبل از عادت یافتن داشته، به درون باز می‌گردد.

و امّا راه دوم، طریقت عقلی است و آن گونه‌ای زهد فکری می‌باشد که با تأمل و مشاهده‌ی قلبی بر سرانجام ناگوار موجودات و پدیده‌های فناپذیر تکامل می‌یابد. و البته بدتر از فنا، فساد و نابودی چیزی نیست و به‌واسطه‌ی این سلوک فکری، نیستی و فسادِ موجودات عریان و آشکار خواهد شد. نتیجه‌ی این طریقت و سلوک فکری آنست که انسان هرگاه شرّ و پستی را در تمامی پدیده‌ها تشخیص داد، قلب و دلش از تمامی آمال دنیوی و اخروی متنفر و سرد شده و باطن او از جستجوی آن آمال آزاد می‌شود و نه دیگر درخواست آنها را می‌کند و نه حاجتی از آنها خواهد خواست. آمال و آرزوهای ما، علل و اسباب تعلّق و وابستگی به موجودات جهان بوده و زوائد و دردهایی هستند که ما را به قید و بند در آورده و حجاب و مانع‌هایی بر سر راه طهارت و خلوص ما برای نیل به رهایی و آزادی محسوب می‌شوند. هر گاه طمع انسان به کلی از جهان و آنچه در آن است برکنده شد، در آن صورت انسان از مرتبه‌ی قوای سه گانه‌ی اولیه که هیچ عالَمی بلکه

هیچ موجودی خالی از آن نیست، تعالی می‌یابد. و این سه قوّه‌ی اولیه، بر تکوّن و پیدا شدن در یک جانب طبیعت دلالت داشته (Rajas) و در طرف دیگر طبیعت بر فساد و تخریب (Tamas) دلالت دارند. و این فساد و تکوین در دو سوی طبیعت وجود دارد و آن که در حدّ وسط میان آن دو قرار گیرد، از هر دوی آنها می‌گیرد و به این کار، شایستگی سیاست و نگهداری آنها را پیدا می‌کند(Sattva). امّا تعالی یافتن، تنها با ناپدید شدن آن سه قوّه ممکن خواهد بود.

شرح :

۱. در این پرسش و پاسخ، بحث بر سر این مسئله است که آن فرد آزاده‌ای که قصد دارد از زنجیر اسارت طبیعت آزاد شود (که البته این مهم تنها با درون شد قوای نفس ممکن است) دو راه پیش روی خود دارد:

الف - طریقت عملی

ب - طریقت عقلی

طریقت عملی، عادت دادن قوای نفس است از توجه به بیرون به بازگشت به درون (مراقبه) و طریقت عقلی هم تأمل در زوال‌پذیری تمام پدیده‌های طبیعی است که هر آنچه توفیقِ تولد در قلمرو امکان را یافته است، لاجرم زوال و نیستی را هم پیش روی خود خوانده است. اصولاً مشاهده‌ی مرگ و زوال در کنارِ هر شکفتنی در طبیعت رمز زهد فکری است.

آنچه اشاره شد برداشت و تفسیرگونه‌ای است از فرازهای دوازدهم تا پانزدهم بخش اول از یوگاسوترا توسط بیرونی و به نظر مناسبتر می‌آید که این فرازها را بر اساس متن سانسکریت و تفاسیر دیگر ملاحظه کرده و به این ترتیب مسئله را تا حدّ امکان روشن سازیم.

۱. اولین نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است آنکه طریق عملی و عقلی دو بال سیر به درون است و نه آنکه هر کدام به تنهایی امکان تحقق "نیرودّا" را داشته باشند.

پاتانجالی در فراز دوازدهم می‌گوید: "با آبهیاسا (مجاهدت و مراقبه) و وایراگیا (وارستگی)، نیرودًا یا خاموشی امواج فکری حاصل می‌شود".[1] ولی به نظر می‌رسد گفتار بیرونی حاکی از اینست که هم از طریق عقلی و هم از طریق عملی امکان آزادی از اسارت وجود دارد (یکون بطریقین: احد هما عملیٌ ... و الطریق الثانی عقلی) ولی در سوتراها آبهیاسا و وایراگیا در کنار هم رمز تحقق نیرودّاست و نه هر کدام به تنهایی.

۲. امّا در مورد طریقت عملی، بیرونی آن را به نفی خاطر که باید با مواظبت و استمرار از سویی و از سوی دیگر تلاش و جدیّت تحقق پذیرد، تبیین و ترجمه کرده است. این مسئله محتوای فراز سیزدهم سوتراهاست:

" تحقق آبهیاسا بر تلاش و جدیّت (Yatna) و ثبات و پایداری (Sthiti) در آن است".[2]

امّا در فراز چهاردهم، توضیحات بیشتری در متن سانسکریت ارائه شده است. در این فراز چهار ویژگی دیگر درباره ی آبهیاسا عنوان شده است:

الف - آبهیاسا در طی دورانی طولانی مداومت داشتن به ثمر می‌رسد(Dirgha - Kala).

ب - آبهیاسا باید بدون انقطاع و گسست تمرین شود(Nairantarya).

ج - انجام آبهیاسا باید به توازن و تعادل(Sat Kara) انجام شود. یا به اصطلاح تمرینِ آبهیاسا در گونای ساتوا و نه مراقبه‌ای راجاگونه و یا تاماگونه.

د - آبهیاسا، تمرینی است که ریشه در بلوغ روانی داشته و برخاسته از ژرفای نیاز و اضطرار معنوی فرد می‌باشد(drdha - bhumi).

۳. امّا آنچه بیرونی از آن، به عنوان طریقت عقلی و زهد فکری یاد کرده است ترجمه‌ی وایراگیا (Vairagya) است که عموماً به وارستگی ترجمه شده است.

کلام بیرونی به زیبایی بیان‌کننده‌ی منظور *پاتانجالی* است و شرط تحقق وایراگیا را در مشاهده و آگاهی از نفی و نابودی هر پدیده‌ای در کنار اثبات و تولد آن ابراز می‌کند. به این ترتیب از وابستگی به آنچه دیده‌ایم(drashta) و حتّی آنچه تنها شنیده‌ایم (anushravika) آزاد خواهیم گشت.

۱- " آبهیاسا وایراگیا بیام تان نیرودًا " (abhyasa – vairagybhyam Tam – nirodhah)

۲- تاترا ستی تا اُ یاتنٌ بیاسا (tatra sthitau yatno `bhyasa)

۴. آخرین نکاتی که بیرونی در این پرسش و پاسخ عنوان می‌کند که البته در رساله‌ی عربی خالی از اضطرابی هم نیست، به محتوای فراز شانزدهم سوتراها می‌پردازد.(۶) و آن اشاره به این مسئله است که والاترین مرحله‌ی آزادی، با فرا گذشتن از قید سه گونا(Tri-Guna) ممکن است. این مسئله در بسیاری از متون عرفانی هندو عنوان شده است. به عنوان مثال فصل چهاردهم از رساله‌ی باگاواد گیتا(Bhagavad Gita) به شرح مفصل این سه گونا پرداخته است و هر چند ساتوا را مایه‌ی خوشی و تعادل، و راجاس را مایه‌ی کار و فعالیت، و تاماس را علت تباهی خرد و منشأ غفلت به‌حساب آورده و اشاره می‌کند اگر جانِ کسی که مستقر در ساتواست ستانده شود، به جایگاه پاکِ پرستندگان حضرت حق برسد. و امّا اگر مرگ به هنگام غلبه راجاس و تاماس فرا رسد، فرد در بند و اسارتِ محدودیت‌های طبیعت باقی خواهد ماند، امّا در هر حال در آخرین فرازهای این بخش از کتاب گیتا چنین گفته شده است:

«و آن که به اعتقاد راسخ به خدمت من برخیزد
و پای از گوناها فراتر نهد
شایسته‌ی وصول به برهمن باشد
چون منم مأوای برهمن، سرچشمه‌ی لایزال زندگی جاوید
منم رستگاری سرمدی
و منم سرور لایتناهی!»

گیتا فصل ۱۴، آخرین بند

که به وضوح والامرتبه‌ی رهایی را با گذر از قید هر سه گونا عنوان کرده است.

همانطور که در فصل مربوط به "سامکهیا" قبلاً اشاره شد، جنبش پرکریتی ناظر به نوسانات این سه گوناست و یگانگی با پوروشا در گذر از آن سه است. به طور خلاصه ساتوا(Sattva) اصل هوشیاری و آگاهی و مستلزم توازن، تعادل، سبکی، رهایی و روشنایی است. راجاس(Rajas) اصل فعالیت و انرژی بوده و مستلزم تقلا، شره، میل و جنبش است. تاماس(Tamas) اصل ماده و مستلزم ثقل و سنگینی، بی‌انگیزگی، سکون و بی‌حرکتی است.

در حدیث آمد که یزدان مجید *خلق عالم را سه‌گونه آفرید*
یک گرُه را جمله علم و عقل و جود *او فرشته است و نداند جز سجود*
یک گروه دیگر از دانش تُهی *همچو حیوان از علف در فربهی*
وآن سیم هست آدمیزاد و بشر *از فرشته نیمی و نیمی ز خر!*

مثنوی مولوی، دفتر چهارم

گفتار مولانا قابل تطبیق با نگرش ودایی دواها(Deva) یا ایزدان، مانوشیا(Manushya) یا انسانها و آسورا(Asura) یا اهریمنان است که به ترتیب سه جوهره‌ی ساتوا، راجاس و تاماس بر آنها غلبه دارند.

پرسش هفتم پرسنده گفت: چند گونه تصور موجود است؟ آیا آن یک قسم است و یا بیشتر؟

پاسخ آن دو قسم است. یکی از آن دو قسم، تصور محسوسی است که دارای ماده است و دیگری تصور معقولی است که مجرّد از ماده است.

شرح:

ظاهراً این پرسش و پاسخ با مطالب گذشته چندان هماهنگ نمی‌آید و چه بسا خواننده بیندیشد پس از گفتگو از بازگرداندن قوای نفس به درون و راههای وصول به آن چه جای بحث از تصورات است! ولی پرسش و پاسخ‌های هفتم تا دهم ناظر به مفهوم سوتراهای هفدهم تا بیست و دوم و به‌ویژه سوتراهای هیجدهم و نوزدهم می‌باشند و علت طرح این موضوع را به زودی بررسی خواهیم کرد.

ولی پیش از هر چیزی به نظر لازم می‌آید اول به مفهوم "تصور" بپردازیم. به لحاظ منطقی، تصور(concept) تنها یک صورت ذهنی است که حاصل اسناد چیزی به امری دیگر نباشد مثل صورتی که از انسان، اجرام سماوی، گیاهان و... در ذهن متبادر می‌شود. البته می‌توان برای تصور، اقسامی نیز قائل شد مثل "تصور واحد"، بر فرض تصوری که از درخت در ذهن داریم همچنین "تصور متعدد" که بدون نسبتِ تقییدی یا

وصفی است مثل تصور "خورشید و ماه". دیگر، تصور متعدد با نسبت تقییدی یا وصفی مثل تصور "درختِ سیب" و سرانجام تصور متعدد مشکوک مانند شک در اینکه "این درخت سیب است" که اسنادی در آن واقع نشده باشد.

در هر حال "تصور" به لحاظ منطقی در برابر تصدیق (Jugement) قرار دارد که عبارت است از اسناد امری به سلب یا ایجاب به امری دیگر مثل اینکه بگوییم "زمین کروی است".

علیرغم سهولت درک تصورات، ولی با تأمل بیشتر بر آن می‌توان تصورات را (در یک تقسیم‌بندی کلی‌تر) به دو قسمِ تصور کلی و تصور جزئی طبقه‌بندی کرد. تصور کلی بیانگر اشیاء متعدد است مثل تصور "انسان" که به افراد مختلف قابل اطلاق است و تصور جزئی که تنها یک ما به‌ازاء در عالم خارج دارد مانند تصور ابوریحان بیرونی. هر یک از این دو نیز به اقسامِ دیگری قابل تقسیم هستند.

- تصورات حسی که با حواس پنجگانه درک می‌شوند و بقاء این تصورات مستلزم بقاء ارتباط با خارج است.
- تصورات خیالی که به دنبال تصورات حسی حاصل شده‌اند امّا بقاء آنها مستلزم ارتباط با خارج نیست و ما می‌توانیم آنچه را قبلاً درک کرده‌ایم به یاد آوریم.
- تصورات وهمی مانند یادآوری ترسی خاص و یا محبتی خاص که در لحظه‌ای مشخص وجود داشته است.

مجموعه‌ی این سه گونه تصور را به عنوان اقسام تصورات جزئی می‌شناسیم.

از سوی دیگر تصورات کلی که به "معقولات" و "مفاهیم عقل" نیز خوانده می‌شوند، نزد حکمای مسلمان به معقولات اولی مانند مفهوم انسان، معقولات ثانیه فلسفی مانند مفهوم علت یا معلول و معقولات ثانیه منطقی مثل مفهوم عکس نقیض طبقه‌بندی شده‌اند. (۷)

واقعیت آن است که درک یک تصور معقول کاری ساده نیست. بر فرض مفهوم انسان نزد ما همواره بر اشخاص مختلف منطبق است و عاری از شوائب شخصیه نمی‌باشد. لذا درک " انسان بما هو انسان" بسیار دشوار است و اصولاً اختلاف مراتبِ ادراک ناظر بر

اختلاف مراتب وجودی و کمال نفسانی ادراک کننده است.

امّا آنچه توسط بیرونی به "تصور" ترجمه شده است در متن سانسکریت واژه‌ی پراتیایا (Pratyaya)ست. این واژه از سه جزء(Prati +i + alambana) ترکیب شده و در لغت یعنی پیش رفتن به سوی ساختارهای اولیه و به نظر معادل‌گذاری بیرونی کاملاً درست است و می‌توان "تصور معقول" را هم حدود و ساختار عقلی شی تعریف کرد. در هر حال علّت طرح این مسئله در اینجا این است که پس از بازگشت قوای نفس به درون از رهگذر زهد فکری و نفی خاطر، دروازه‌ی ادراکاتی والاتر برای سالک گشوده می‌شود. این ادراکات همانطور که بیرونی اشاره کرده است تنها تصوراتی محسوس و مادی نیست بلکه درک حقیقت اشیاء است (اللّهم أرنی الاشیاء کما هی).

پرسش هشتم پرسنده گفت: پس کدامیک از آن دو قسم، اختصاص به اهل تألّه و اهل معنا دارد؟

پاسخ به‌خاطر اینکه آن متألهین بسیط هستند و دارای بدنهای جسمانی نیستند، پس آن قسم دیگر از تصورات [تصورات معقول]که نسبت به آن تصوراتی که در بین مردم رایج است، ارزشی برتر و قیمتی والاتر دارند مختص به آنهاست.

شرح:

در اینجا اشاره می‌شود به اینکه چون اهل معنا از قید جسم و تن رها شده‌اند و یا به انسلاخ و خلع بدن(Videha) نایل گشته‌اند به ادراک تصورات معقول که توسط مردم عادی غیرقابل‌درک است می‌رسند و این گویای این مطلب است که درک تصورات معقول بسته به شأن وجودی و سلوک نفسانی سالک، قابل تحقق است و هر کسی را مجال ادراک آن نیست.

ظاهراً این پرسش و پاسخ بر اساس درک فراز نوزدهم از سوتراها عنوان شده است.[۱] این سوترا از فرازهای غامض متن یوگاسوتراست و ترجمه‌های متفاوت و بعضاً ضد و

۱- *"باوا پراتیایو وی دها پرکریتی لایانام" (bhava pratyayo videha prakriti layanam)*

نقیضی از آن ارائـه شـده است. امّـا درک بیرونـی ناظر بـر این است که اهل معنـا که به خلع بدن(Videha) رسیده‌اند و مجذوبین به طبیعت(Prakrti Layanam) که البته او به عنـوان قدرتهـای قاهر طبیعی یا ملائکه درک کرده است، دو گروهی هسـتند که به درک تصورات مجرّد نایل می‌شوند.

پرسـش نهـم پرسـنده گفـت: پس حـال ملائکـه در رابطه بـا این دو قسـم تصور چگونه است؟

پاسـخ پاسـخ‌دهنده گفت: حال ملائکه مثل حال اهل معناسـت در اینکه آنها به آن قسـم دیگـر از تصـورات [که معقول اسـت] اختصاص یابند و از تـرس از اینکه آن تصـورات از آنهـا گرفتـه شـود مبّرا هسـتند. زیـرا فکر در عواقـبِ امور بـه دلیل صفا و پاکیزگی که اهل معنا دارند، به آنها داده نشده است.

شرح:

ظاهـر کلام بیرونـی مشـخص و معلوم است و اشاره می‌کند به اینکه فرشـتگان از آن حیـث که مجّرد محض هسـتند همـواره قادر به درک تصورات معقول و مجرد می‌باشـند بـر خلاف انسـانها که مجرد محض نیسـتند لذا گاهی قادر بـه درک معقولاتند و گاهی که متوجه شوائب مادی خود باشند تنها به ادراک محسوسات و مادیّات قادر خواهند بود.

امّـا در هـر حـال لازم بـه ذکر است که در سـامادی پـادا اشـاره‌ای به احوال فرشـتگان یـا به‌اصطـلاح دواهـا(Deva) نشـده اسـت و عمـوم مفسـرین سـوتراها، پرکریتـی لایـا (Prakriti Laya) را به امکان مجذوبیت به قوای طبیعی توسـط سـالکین عنوان کرده‌اند و آن را یـا یکـی از راههـای مجذوبیت به‌حسـاب آورده‌اند و یا خطری در میـان راه در نظر گرفتـه و تذکـر *پاتانجالی* را ناظر بر این دانسـته‌اند که آن سـالکینی که در پی خودشناسـی هسـتند، در میـان راه بـا خطراتـی از جملـه تـوان مجذوبیـت بـه قدرتهـای طبیعـی روبرو می‌شوند که باید برحذر بوده و مسیر مستقیم به سوی خودشناسی را طی کنند. اینکه چرا بیرونی پرکریتی لایا را به عنوان قدرتهای حاکم بر قوانین طبیعی و یا ملائکه و فرشـتگان

دریافته است احتمالاً یا بر اساس زمینه‌ی فکری خودش بوده و یا به احتمال ضعیف‌تر، این هم نگرشی در میان دیگر تفاسیری بوده که از راهبین هندو یا پاندیت‌ها شنیده و با نگرش و فهمِ خود او تناسب بیشتری داشته است.

پرسش دهم پرسنده گفت: آیا فرشتگان نیز از حیث درکِ تصورات معقول مراتبی دارند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: به ناچار اختلاف و شدّت و ضعف میان آنها موجود است. تشکیک و اختلاف از لوازم و ضروریات تمامی طبقات روحانی و جسمانی است و اگر تشکیک و تفاضلی نبود، خلاص و آزادی برخی زودتر یا کُندتر از بعضی دیگر ممکن نمی‌شد. و هیچ سببی در سرعت بخشیده شدن به آزادی و خلاص نیست مگر جِد و جهد بر اعمال خلاصی‌بخش، همانگونه که دلیلی در کندی بر وصول به نجات نیست، مگر کوتاهی از آن اعمال، پس در نهایت مراتبی میان ملائکه وجود دارد که به‌واسطه‌ی آن مراتب برخی بر برخی دیگر برتری خواهند داشت.

شرح:

فراز بیست و دوّم از سوتراها به اختلاف مراتب سالکین در وصال به جذبه و حالات متفاوت آگاهی و روشن بینی پرداخته است. ولی از آنجا که بیرونی پرکریتی لایا را فرشتگان درک کرده است، بنابراین در این پرسش و پاسخ هم به مراتب متفاوت ملائکه اشاره می‌کند. در هر حال بنابر نگرش تمامی مفسرین کهن و معاصر سوتراها، منظور از این فرازها مراتب متفاوت وصول به فنا و جذبه توسط سالکین است و اصولاً در این فرازها بحثی از فرشتگان نیست.

فراز بیست و دوم چنین است: «در میان مشتاقان به جذبه و خودشناسی نیز اختلاف و مراتبی (visesa) است. برخی آرام (mrdu) برخی متوسط (madhya) و اندکی

از زمره‌ی منتهیان (adhimatratva) هستند». [۱] علیرغم برخی اختلافات در شرح این رمز گفتار (Sutra)، امّا ظاهراً این فراز تأکیدی است بر مراتب متفاوت نیل به جذبه (samadhi) و برخورداری از مواهب آن. آنان که پایدار ولی کُند هستند، دیرگاهی در مسیر خواهند بود و آنان که پویاتر و پر شتاب‌تر هستند به شتاب بیشتری به خودشناسی خواهند رسید و آنانکه در این راه سر از پا نمی‌شناسند، برخورد با بی‌کرانگی برایشان قریب الوقوع است.

نکته‌ی حائز اهمیّت در اینجا واژگان مریدو، مادهیا و آدی ماترا ست.

مریدو از ریشه‌ی مرد (mrd) به‌معنای به درون خلیدن و به نوعی نفوذ کردن است. مادهیا توسعه‌ی فضا و گسترش را معنا می‌دهد و آدی ماترا یعنی شکستن حّد و قدرها. این سه مرحله گویای تلاش سالک از سویی و شکسته شدن دیوارهای هویّت شخصی از سوی دیگر است. در واقع این اصطلاحات از ورود محدودی به نامحدود خبر می‌دهند و واژگان مبتدی، متوسط و منتهی معادل‌های دقیقی برای این اصطلاحات نیستند.

پرسش یازدهم پرسنده گفت: آیا راهی برای آزادی و نجات غیر از دو طریق عادت دادنِ نفس به نفی خاطر و زهد فکری وجود دارد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: با عبادت هم می‌توان به رهایی و خلاص رسید و عبادت انواعی دارد شامل معرفت، یقین و اخلاص قلبی همچنین مجد و ثناء الهی و ذکر زبانی و سرانجام عمل کردن به‌وسیله‌ی اعضاء و اندام که در تمامی این اعمال باید مقصود، خداوند باشد و نه غیر او تا از جانب خدا توفیق رسیدن به سعادت ابدی حاصل شود.

شرح:

در این فراز بیرونی اشاره می‌کند که عبادت قلبی، زبانی و بدنیِ خداوند راهگشای ما به سوی نجات و خلاص است. این پرسش و پاسخ در واقع ترجمه‌ی فراز بیست و سوم سوتراهاست:

۱- *مریدو مادهیا آدی ماتراتوات تاتو پی ویششا (mrdu madhya adhimatratvat tato pi visesah)*

«و یا تسلیم قلبی و عبودیت(Pranidhana) به خداوند(Ishvara)، سامادی و آزادی را در پی آرد».[۱]

ویاسا(Vyasa) در شرح این سوترا چنین گفته است: «تمرینِ بودن در محضر الهی شکل ویژه‌ای از سرسپردگی(bhakti - vishesha) است. با تغییر و مستغرق شدن فکر یوگی(Yogi) بر "او"، نیل به خلاص و آزادی(Samadhi) و برخورداری از محصول و نتیجه‌ی سامادی قریب الوقوع و نزدیک خواهد بود».

در عموم سنّت‌های یوگیانه بر یک وجود متعال(Ishvara) تأکید شده است، و این اصلی محکم در ایده‌های ودایی به‌حساب می‌آید. امّا در این مورد که ادراکِ طریقت یوگا از خداوند چگونه است به‌ویژه همین فراز و پنج سوترای بعدی چشم‌انداز یوگا دارشانا(yoga Darshana) را بر ما آشکار می‌سازد. در این سوترا یکی از روش‌های نیل به سامادی و استقرار در حقیقت، توجه به "او" معرفی شده است. پس خداوند آن وجود متعالی است که با تمرکز و عشق‌ورزی به "او" کشف حقیقت میسر خواهد شد.

واژه‌ی پرانیدهانا به‌معنای در درون قرار گرفتن و یا استقرار قلبی است و از سه جزء پرا(Pra) + نی(Ni) + دا(Dha) ترکیب یافته است. پیشوند پرا به "درون، درونی، به درون" معنا شده است و مصدر دا یعنی قرار دادن و گذاشتن و پرانیدهانا یعنی استقرار درونی. بنابراین ذات الهی در نهاد و قلبِ تمامی موجودات است. چنانکه در متنی دیگر چنین آمده است:

«ایزدی را که در قلب تمامی موجودات است، پرستش می‌کنم.»[۲] واژه‌ی ایشوارا نیز مأخوذ از مصدر ور(Vr) به‌معنای گزیدن (و وارا یعنی گزیده‌ترین و منتخب) و ایشان به‌معنای رب و ایزد است. بنابراین ایشوارا یعنی برگزیده‌ترین و والاترین رب یا رب‌الارباب.

۱- *ایشوارا پرانیدهاناد وا (Isvara pranidhanad - Va)*

۲- *ام ناما باگاواته واسو د وایا (Om Namah Bhagavate Vasudevaya)*

پرسش دوازدهم پرسنده گفت: و این معبود توفیق‌دهنده و همراه کیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: معبود توفیق‌دهنده خدایی است که به‌دلیل ازلیت و یکتایی بی‌نیاز از جبران کردن است تا از طریق آن آسایش مورد آرزو و امید یا سختی مورد ترس و پرهیز حاصل شود. خدایی که مبّرای از اندیشه‌هاست بدلیل اینکه از اضداد ناپسند و همتای پسندیده منّزه است. او از ازل تا ابد عالِم به ذات خویش است زیرا علمِ او، نبودها [مالم یکن] را نیز می‌داند و جهل در هیچ وقت یا حالی متوجه او نیست.

شرح:

عبارات بالا ترجمه‌ی فراز بیست و چهارم از سوتراهاست:

«خداوند متعال (Isvara) پوروشای ویژه و خاصی (purusa visesa) است در فراسوی (aparamrsta) بازتاب و پژواک اعمال (karma) که در نتیجه (vipaka) رنج (klesa) و آسودگی (asaya) را در پی‌آورد».[1]

درک این فراز منوط به فهم دو نکته است:

الف - طبق سنّت سامکهیا و یوگا هر فردی دارای پوروشاست و پوروشا در رابطه‌ای ویژه با پرکریتی است به‌نحوی‌که در فصل سامکهیا بررسی شد. امّا در این فراز صحبت از پوروشایی ویژه و متفاوت شده است که گویی از طلسم پرکریتی خارج است. می‌دانیم که پرکریتی دارای دو ساحت است: ساحت متجلی و ظهوریافته (Vyakta) و ساحت غیرمتجلی و در کمون (Avyakta) و این پوروشای ویژه، در برابر پرکریتی غیر متجلی است.

ب - یکی از واژه‌های کلیدی در این سوترا، کارما (Karma) است. می‌دانیم که یکی از بنیانهای تفکر ودایی مفهوم کارماست. اصولاً مادام که ما در اسارت چرخه‌ی کارما هستیم امکان آزادی وجود ندارد و ایشوارا آن حقیقتی است که در اسارت کارما نبوده و در طلسم پرکریتی گرفتار نیست. بیرونی این واژه را به "جبران" ترجمه کرده است که

---

۱. *«کلشا کارما ویپاکا آسایِیر آپارامریشتا پوروشا ویششا ایشوارا»*

(klesa karma vipaka asayair aparamrstah purusa visesa isvarah)

ترجمه‌ی هوشمندانه‌ای می‌باشد. زیرا هرگاه ما در قلمرو پرکریتی باشیم، به‌ناچار در بند نوسانات سه‌گونای اولیه یعنی راجاس، تاماس و ساتوا خواهیم بود. هرگاه کفّه‌ی ترازو به نفع راجاس سنگین شود لاجرم تاماس باید افزوده شود و بالعکس که می‌توان این موضوع را به جبران تعبیر کرد.

اصولاً پوروشا در ورای هر تغییری است لذا کارما در آن ساحت معنایی ندارد. قلمرو پرکریتی در بند نوسانات و تغییراتی است که این نوسانات قاعده‌مند هستند. یعنی پاسخ طبیعی هر کنشی در قلمرو ماده، احساس و عقل در گونای راجاس، تاماس و در گونای تاماس، راجاگونه است. معیار و شاهین ترازو هم آهامکار(Ahamkar) است. در ورای "من"(Ahamkar) قوانین طبیعیِ کارما وجود دارد که به فرد خاصی منسوب نیست مثلاً اینکه در پایان خزان و سرما، بهار می‌آید و بالعکس. در مورد افراد بشری که دارای "من" مستقل یا آهامکار هستند، نیّت و قصد آنها بازتابی را برایشان ایجاد می‌کند که در سطوح مختلف قوای حیات و زندگیِ آنها، آشکار خواهد شد. این بازتاب به نام "کارما" شناخته می‌شود. در صورتیکه فرد با توسعه‌ی خرد و آگاهی توازن کامل میان تمایلات راجاگونه و تاماگونه ایجاد کند به سوی ساتوای ناب(Shudha Sattva) پیش می‌رود که گذر از قلمرو پرکریتیِ آشکار است و پوروشای ناب باقی خواهد ماند.

***

با توجه به نکات فوق مشخص شد خداوند بنابر نگرش سوتراها شعوری ناب در ورای هر گونه تغییر و نوسان و مستقل از طبیعت (پرکریتی) و نه مستحیل در آن و نه عین آن است، لذا کارمایی برای او متصور نیست. و این خرد متعالی، همچنان رحمت و برکتی است بر اقلیم طبیعت.

پرسش سیزدهم پرسنده گفت: هر گاه فرد رهایی یافته‌ای به این اوصاف [که در پرسش قبل یاد شد] در آید، پس تفاوت میان او و خداوند سبحان در چه خواهد بود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: تفاوت میان خدای سبحان و انسان رهایی یافته در

این است که انسان نجات یافته در زمان حال و آینده به این شرف نایل آمده و در گذشته‌ای که مقّدم بر نجات اوست، آزادی نداشته است. بنابراین او مانند فرد ناقصی است که به آنچه در زمان‌های گذشته برایش حاصل شده، احاطه شده است، زیرا که آزادی او ازلی نیست ولی خداوند متعال تمامی آن اوصاف را در هر سه قسم زمان داراست چرا که ذات او ازلًا و ابداً برتر از زمان و وقت می‌باشد.

شرح:

محتوای این پرسش و پاسخ در سوتراها وجود ندارد و مشخصاً بیرونی دغدغه‌های فکریی را که ممکن بوده برای خوانندگان پیش آید در قالب یک سؤال و جواب مستقل طرح کرده است.

امّا در هر حال محتوای این پرسش و پاسخ روشن است، انسان رهایی یافته نیز از قید کارما و نوسانات راجاس و تاماس رها شده است. پس آیا می‌توان او را ایشوارا تلقی کرد؟ خیر، زیرا کمال انسانی مسبوق به نقص است و ازلی نمی‌باشد ولی در مورد خداوند کمال، سرمدی است.

پرسش چهاردهم پرسنده گفت: و آیا "او" را صفاتی غیر از آنچه یاد کردی نیز هست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: آری، او علّو تام در کمالات دارد و تعالی او ورای مکان است زیرا که "او" برتر از آن است که مکان‌دار باشد و "او" خیر محض و تامی است که هر موجودی به او مشتاق بوده و علم محضی است که از آلودگی سهو و جهل پاکیزه است.

شرح:

پرسش چهاردهم ناظر بر سوترای بیست و پنجم است: «در "او" (Tatra) بذر (bija) علم لایتناهی (Sarvajna) بی هیچ اختلافی (niratisaya) است». [1]

۱- *تاترا نیراتی شایام ساروا جنا بیجام Tatra niratisayam sarvajna bijam*

همانطور که در فصل مربوط به سامکهیا اشاره شد، پوروشا در رابطه‌ی ویژه‌ی خود با پرکریتی، بنیان بازی کیهانی(Leela) را طرح‌اندازی کرده است.

به این معنا پوروشا شاهد و پرکریتی موضوع و متعلّق مشاهده و نظر پوروشاست. امّا امکانی دیگر نیز وجود دارد، و آن در صورتی است که پوروشا مستغرق در ذاتِ خود و بی هیچگونه رابطه‌ای با پرکریتی باشد.

امّا در این شرایط چون موضوعی برای مشاهده‌ی پوروشا وجود ندارد و "او" در رابطه با پرکریتی نیست، بنابراین دانشِ محققی نیز قابل تصور نخواهد بود. به این سبب در این سوترا اشاره شده در "او" بذر تمامی علوم نهفته است بی آنکه هیچ بُعد یا جنبه‌ای خاص مورد عنایت و تفصیل واقع شده باشد.

امّا اینکه هر موجودی به "او" مشتاق است بیشتر احتمال دارد ناظر به ترجمه‌ی خود واژه‌ی ایشوارا باشد چنانکه در فرازهای پیشین بررسی شد.

پرسش پانزدهم پرسنده گفت: و آیا "او" به صفت کلام نیز متصف است یا خیر؟
پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: چون "او" عالم باشد لاجرم متکلم هم هست.

پرسش شانزدهم پرسنده گفت: و اگر "او" به علم خود متکلّم است، پس فرق میان "او" و حکیم عالِم چیست؟ همین‌طور تمایز "او" با سایر عالمانی که بر اساس دانش‌های خود سخن می‌گویند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: تمایز میان آنها به زمان است. زیرا دانشمندان و عالمان یاد شده می‌آموزند و سخن می‌گویند پس از آنکه عالِم نبودند و سخن نمی‌گفتند و دانش‌های خود را از طریق کلام به غیر باز گفته و به این ترتیب کلام و افاداتشان در زمان حادث شود. ولی در مورد امور الهی، اتصال با زمان وجود ندارد و خداوند سبحان از ازل عالم و متکلم بوده است و "او"کسی است که با "برهما" و سایر قدما و اولین به صورتهای گوناگون سخن گفت و از میان آن قدما هستند

آنانی که خداوند به ایشان کتابی القاء کرد، و یا دروازه‌ای را بر رویش گشوده است و همینطور کسی که به او وحی کرده است و او با فکر به آنچه بر او افاضه شد، نایل آمد.

پرسش هفدهم پرسنده گفت: "او" این دانش را از کجا آورده است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: علم "او" ازلی است زیرا که او هرگز جاهل نبوده است. علمِ "او" ذاتی اوست. چنانکه در ودا که خداوند آن را بر برهما نازل کرد چنین گفته شده است: حمد و ستایش کنید کسی را که با ودا تکلم کرد و قبل از ودا هم بود.

شرح:

در سه پرسش و پاسخ اخیر به یکی از صفات الهی یعنی متکلم بودن "او" و اینکه صفات الهی از جمله کلام عین ذات خداوند بوده، لذا در ورای محدودیت‌های زمان است و همین امر رمز اختلاف میان صفات الهی و انسانی است، پرداخته شده است. امّا علت اینکه در میان تمامی اسماء و صفات الهی چرا بیرونی به کلام می‌پردازد و نه سایر صفات و اسماء در واقع مربوط به سوتراهای بیست و هفتم و بیست و هشتم می‌شود. در فراز بیست و هفتم چنین گفته شده:

«نمادِ(vacaka) او کلام مقدس اُم(pranava) است».[1]

عموماً مترجمین واچاکا را نماد و سمبل ترجمه کرده‌اند که در آن‌صورت معنای این فراز می‌شود: پراناوا نماد "او"ست و می‌دانیم که پراناوا همان اُم(om) یا صدای اولیه‌ی خلقت بنابر نگرش وداهاست. امّا باید توجه داشت که واچاکا از ریشه‌ی(Vac) به‌معنای سخن گفتن است و اُم یا نغمه‌ی آفرینش آ، اُ، م (A,U,M) دارای سه جزء اصلی است که به گذشته، حال و آینده دلالت داشته و از آنجا که (م) در آخر کشیده و به‌اصطلاح آنوسواراست(anusvara) دلالت به گذر از زمان دارد. (۸) بنابراین به نظر می‌رسد بیرونی این فراز را چنین دریافته است: «کلام "او" (به عنوان یکی از صفات

۱- *تاسیا واچاکا پراناوا (Tasya vacakah pranavah)*

خداوند) در ورای محدودیت‌های زمان است.» و امّا فراز بیست و هشتم چنین است: «با ذکر و تکرار(japa) آن(tad که در اینجا یعنی همان اُم) به شناخت(bhavana) مقصود و معنا(artha) رهنمون شویم.»[۱] مفسرین سنتی، این سوترا را چنین دریافته‌اند: «با تکرار صوتِ اُم به شناخت حقیقت الهی نایل شویم.» ولی بیرونی چنین درک ساده‌دلانه‌ای را از این فراز ارائه نکرده است. می‌دانیم که باوانا از ریشه‌ی(Bhu) به‌معنای "استحاله" و "شدن" و آرتا به‌معنای "بسط" و "توسعه" هم آمده است. گویی با هم‌سویی با کلام الهی بسط وجودی و معرفت حقیقی قابل وصول است و عبادت واقعی نه صرفاً با تکرار زبانی بلکه با ادراک عقلی میسر است و همین مسئله را بیرونی در پرسش و پاسخ هیجدهم طرح می‌کند.

پرسش هیجدهم پرسنده گفت: کسی که احساس به "او" تعلّق نمی‌گیرد، چگونه عبادت و بندگی می‌شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: نام‌گذاری "او" انیّت "او را اثبات می‌کند. و جز خبری از شئی نمی‌باشد و نام تنها برای مسمّی است. "او" گر چه از حواسِ ما غایب است و حواسِ ما "او" را درک نمی‌کند ولی نفس ما به عقلِ خویش "او" را می‌یابد و فکرِ ما به صفات "او" احاطه پیدا می‌کند و این آن عبادت خالص است.

و با پیوستگی بر عبادت و مواظبت بر آن، آنچه که قبلاً بیان شد از طریق عادت دادن نفس حاصل می‌گردد و موانع نفس برای بازگشت قوا مقهور شده و قوای نفسانی از انتشار و تعلّق به غیر حق باز داشته شوند.

پرسش نوزدهم پرسنده گفت: این موانعی که مانع نفس از روی آوردن به ذاتش می‌شود چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: [موانعی که نفس را از خالص شدن باز می‌دارند عبارتند از:]

۱- *تاج جاپا ستاد آرتا باوانام (taj japas tad artha bhavanam)*

اخلاق زشتی که به آن رفتار کنند: غفلت از واجب، تنبلی در عمل، به فردا انداختن امور، شک در حق، ناتوانی از روی نادانی و گمان به اینکه واجب، واجب نیست.

شرح:

با کمی اختلاف این پرسش و پاسخ، ترجمه‌ی فراز سی‌ام است که به موانع نیل به جذبه و وصال می‌پردازد. این موانع در اصل متن سانسکریت ۹ تا می‌باشند و عبارتند از: ۱. بیماری (vyadhi)، ناتوانی(styana)، شک و تردید (samsaya)، به عادت عمل کردن (pramada)، تنبلی (alasya)، لذت جویی(avirati)، درک و جستجوی غلط (bhranti darsana)، ناکامی در تجربه‌ی جذبه (alabdha) و ناکامی در حفظ آن (anavasthitatva).

به نظر می‌رسد ترجمه‌ی بیرونی، بیشتر ناظر بر فرازهای قبلی که به معرفی ایشوارا و صفات او پرداخته بود، شکل گرفته باشد یعنی این موانع را صفاتی ناپسند در پیشگاه الهی فرض کرده است. به‌ویژه که فراز بعدی هم موانع دیگری را بیان می‌کند لذا آن موانع را عام و این موانع را خاص در پیشگاه خداوند تلقی کرده است.

امّا در مورد موانع مذکور لااقل دو نکته قابل ذکر است: ۱) اول آنکه بیماری در ترجمه‌ی ویادهی(vyadhi) آمده است و می‌دانیم که بیماری جسمانی ویکریتی(vikriti) خوانده می‌شود و منظور از ویادهی گسسته شدن از قوانین و نوامیس معنوی هستی است. پیشوند وی(vi) به‌معنای توسعه، ا(a) علامت نفی و مصدر دّا(dha) به‌معنای گذاشتن و قرار گرفتن است (vi,a,dha). بنابراین ویادهی یعنی توسعه و جدایی از استقرار در قلب و قوانین هستی که بیرونی آن را به‌درستی "غفلت از واجب" دریافته و ترجمه کرده است.

۲) امّا عبارت "گمان بر اینکه واجب، واجب نیست" ظاهراً ترجمه‌ی آناواستیتاتوا (anavasthitatva) به‌معنای عدم استحکام و ثبات است و بیرونی آن را بر بی‌ثباتی در اعتقاد به واجب الوجود درک کرده است. امّا با توجه به ساختار کلی این فراز، درک صحیح همانطور که تمامی مفسرین معاصر و سنّتی گفته‌اند، عدم ثبات در حفظ تمرکز قواست.

پرسش بیستم پرسنده گفت: نفس به این موانع، مذموم شمرده شود و آیا مانع دیگری هم وجود دارد که مذموم نباشد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: به یکی از این شش مورد نفس به غیر حق مشغول شود: یکی از آن موارد اهتمام نفس است به خواطری که بدون تعمد نفس را پوشانده و مشغول سازند. دیگر اهتمام آن است به مخلوقی که توقع حلول در آن را دارد و دیگر اهتمام نفس به نومیدی و یأس از امری است و سرانجام اهتمام نفس به مغایرت با بدنی که نفس با آن ترکیب شده و آثار و افعال آن از آن باشد و حدوث آن در آن است.

شرح :

متأسفانه قسمتی از این پرسش و پاسخ به ویرانی کناره‌ی ورق رفته و درک آن را کمی سخت کرده است. در هر حال منظور بیرونی بیان عواملی است که به طور طبیعی پیش می‌آیند و قابل ذم و سرزنش نیستند مع الوصف موانعی در به خود فرو شدن به‌حساب می‌آیند. مثل ورود افکار و احساسات مختلف به دل که مانع از تمرکز قواست و غیره. امّا نکته‌ای که جالب به نظر می‌آید درک متفاوت بیرونی از محتوای این پرسش و پاسخ در قیاس با سوترای سی و یکم است که ظاهراً این پرسش ترجمه‌ی محتوای آن است. فراز سی و یکم سوتراها چنین است:

«درد(duhka)، حزن و افسردگی(dauramanasya)، لرزش اندام و اعضای بدن (anga ejayatva)، دم و بازدم‌های غلط و تپش قلب(svasa - pra savasa) نشانگان پریشانی و تشتت خیال(vikshepa) می‌باشند». [۱]

ظاهراً علت بیان موانع خودکاوی در دو سوترای مختلف نه صرفاً چنانکه بیرونی متذکر شده است ناظر بر زشت و مذموم بودن برخی موانع و طبیعی بودن گروه دیگر، بلکه بررسی دو ساحت مختلف از موانعِ راه است. گروه اول که در فراز سی‌ام مطرح شد به مشکلات و سّدهایی اشاره دارد که اصولاً مانع فرد در حرکت در راه خودشناسی و تلاش

۱- *دوکّا دورامانا‌سیا آنگام اجایاتوا شواسا پراشاواسا ویکشپا ساهابووا*

svasa prasvasa viksepa sahabhuvah) (duhkha daurmanasya angam

برای یافتن حقیقت است و موانعی که در فراز سی و یکم عنوان شده است خطراتی است که از به اشتباه سلوک کردن حاصل می‌شود. لرزش بدن، دم و بازدم‌های نامناسب و درد که در بسیاری از متون دیگر یوگا نیز مورد اشاره قرار گرفته زاده‌ی تمرینات غلط یا نامناسب به‌حساب می‌آیند.

احتمالاً ناآشنایی بیرونی با سلوک عملی یوگی‌ها و مرتاضین و بسنده کردن به تفکر پیرامون این فرازها، باعث شده گهگاه از ترجمه‌ی دقیق این فرازها فاصله بگیرد و آشفتگی‌هایی را که بدون فهم دقایق عملی قابل درک نبوده، ممکن است در فرازها مشاهده کرد. مثل همین که چرا در دو فراز به موانعی که بعضاً مشترک است پرداخته شده، با قدرت درک و استدلال خود به‌نحوی تبیین کرده است. البته این نشان از روحیه‌ی والای او در معرّفی فرهنگ و تفکر ملّتی دیگر دارد. که اگر هم ظاهراً سهو یا تکراری را در آن فرازها مشاهده کرده تلاش در حل و فصل منطقی آن داشته است.

پرسش بیست‌ویکم پرسنده گفت: و طریق سرکوب کردن موانع و دفع آنها چگونه است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: و آن طریق تنها با تفکر در خداوند سبحان و تعالی ممکن است. در حدّی که دیگر چیزی جز او درک نشود تا نفس را به خود مشغول سازد.

شرح:

این پرسش نیز بر اساس فراز سی‌ودوم طراحی شده است. فراز سی‌ودوم چنین است:

«به قصد (artha) کنار زدن (pratisedha) این (tad) پریشانیها (که در دو سوتراهای گذشته معرفی شد) باید بر آن یگانه (eka tattva) تمرکز و تمرین (abhyasa) کرد».[1] تنها نکته‌ای که در این فراز لازم به ذکر است اشاره به " اکا تاتوا " است. اکا به‌معنای یک و منفرد و تاتوا یعنی اصل، یا جوهر و عموماً مترجمین آن را موضوعی ثابت برای مراقبه

۱- *«تات پراتی شِدا آرتام اکا تاتوا آبهیاسا» (tat pratisedha artham eka tattva abhyasah)*

فرض کرده‌اند که البته با ترجمه‌ی بیرونی ضدیتی ندارد و بیرونی آن را به "آن یگانه" یعنی خداوند سبحان ترجمه کرده است.

پرسش بیست‌ودوم پرسنده گفت: و آیا چیز دیگری هم بر فرد واجب است تا همراه این فکر وصف شده، آن را اراده کند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: بر او واجب است که خیر را بر تمامی خلق بی‌هیچ استثنایی خواسته و آن را برایشان تمنا کند و به حصول آن نزد ایشان دلشاد و به مسکینان و بلا کشیدگان مهر و شفقت ورزد، و از اعمال نیک صالحین خوشحال شود و از اعمال منکَر زشت‌کاران بیزاری جوید و تا رسیدن به دو حالت جذبه و ارسال نفس خود را هوشیار نگه دارد تا ضایع نگردد.

شرح:

بیرونی در اینجا اشاره می‌کند که در پی مراقبه بر آن یگانه و با توسعه‌ی مهر، شفقت و نیکی، در شناخت حقیقت توفیق یابیم. و این عین فراز سی و سوم سوتراهاست:

«با پرورش دوستی (maitra)، مهربانی (karuna)، شادمانی (mudita) و با یکسان انگاشتن (upeksa)، راحتی (sukha) و درد (duhkha)، ستایش و انکار (apunya)، آگاهی (citta) آرام و زلال (prasadana) شود». [1]

پرسش بیست‌وسوّم پرسنده گفت: هرگاه این مرتبه پیش از آزادی و خلاص حاصل شود، حال او چگونه باشد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: قوت نفسانی او بر بدنش غلبه کند و موانع جسمانی از او مرتفع شود و بر نفسِ خود حاکم گردد به‌نحوی‌که اگر خواهد آن را چون گرد و غبار کوچک و لطیف کند و اگر خواهد آن را چون هوا بزرگ و وسیع سازد و مَثَل

۱- *«مایتری کارونا مودیتا اوپکشانام سوکا دوکا پونیا آپونیا ویشایانام باواناتاس چیتا پراسادانام»*
maitri karuna mudita upeksanam sukha dhukha punya apunya)

او چـون بلـوری اسـت کـه در آن هـر آنچـه را پیرامونش باشـد، ببیند و اشـیاء در آن باشند و او خارج از آنهاست و این چنین او متضمن آنچه به آن احاطه شده است، می‌شـود تـا علـم و معلومات بـه آن اتحاد پیدا کند و او عالمی شـود کـه در او عقل، عاقـل و معقـول اتحـاد یافته اسـت. و با این وجـود او در مراتبی چهارگانه، بلندی، نـور و منزلتـش برتـری یابد. پس کمتریـن و اولین آن مراتب چهارگانه از نظر اسـم و صفت بر سـه مرتبه‌ی دیگر احاطه یابد و تفصیلاتِ آن قابل مرزبندی نیسـت. پس اگر از حدودی که اشیاء جزیی برای کلیات آن جعل می‌کنند، تجاوز و عبور کند، به مرتبه‌ی دوم حصول یابد و از معرفتِ تفصیلی اشیاء خالی نخواهد بود.

سـپس اگر علم تفصیلی و احاطه‌ی اتحادی او با اشـیاء در طول زمان زائل گردد او بـه مرتبـه‌ی سـوم خواهـد رسـید. و هرگاه وجـود او از زمـان و علم او بـه جزییات و کلیـات تجریـد یابـد چیزی بـر او همچون ذرات مخفی نخواهد مانـد. برتری او بر کسـی کـه او را بـه چیـزی خبـر می‌دهد آنسـت که چه بسـا بـر او چیزی پنهان باشـد پـس شـنیدن علتـش او را اقناع نکند و از نامیده شـدن بـه اسـماء و صفاتـی که ابزار ضـرورت و حاجـت هسـتند بی‌نیـاز گردد پـس او به مرتبه‌ی شـریف چهـارم خواهد رسید و شایسته‌ی عنوان صدّیق می‌گردد.

قطعـه‌ی اول از کتـاب پاتانجل دربـاره‌ی قرار یافتن قلب در مقرّی واحد به پایان رسید.

شرح:

این پرسـش و پاسـخ طولانی و نسـبتاً دشـوار در واقع بر اسـاس فرازهای سی‌وچهارم تا پنجاه ویکم تنظیم شـده اسـت. همانطور که تا اینجا شـاهد بودید، بیرونی پرسش و پاسـخهای خود را تا فراز سی‌و سوم از سوتراها پیش آورده بود که یکباره از ۱۸ سوترا با یک سؤال و جواب رد شده است و قدر مسلّم این یک پرسش و پاسخ نمی‌تواند تمامی مضامیـن ایـن ۱۸ فراز را در بـر گیرد. اگر دقیق‌تر به محتوای ایـن بخش از کلام بیرونی

نظر کنیم، او حداکثر توانسته فرازهای چهلم تا چهل‌وپنجم سوتراها را به اختصار بیان کند. فرازهای قبل از چهلم به حالات و امکانات عملی تجربه‌های عرفانی پرداخته که ظاهراً مورد علاقه‌ی بیرونی نبوده است و امّا فرازهای پس از سوترای چهل‌وپنجم که حائز اهمیت بسیاری برای درک مراتب فنا و خلسه نزد عرفان هند است، مسکوت گذاشته شده و شاید بیرونی اختلاف منطقی روشنی میان آن فرازها و فرازهای قبلی در نیافته و به همین دلیل هم به بیان آنها نپرداخته است. در هر حال این پرسش، از احوال سالکینی که هنوز به مرتبه‌ی آزادی کامل نرسیده و به‌اصطلاح به مقام صدیقان نایل نیامده‌اند ولی در این راه تلاش می‌کنند می‌پرسد و در پاسخ گفته می‌شود این سالکین آرام آرام بر محدودیت‌های تن و بدن خود فایق آمده و حاکم بر نیازها و شهوات تن خود می‌شوند و در نتیجه‌ی چنین تلاشی، کراماتی را تجربه می‌کنند که شامل قدرت خرد و کوچک شدن و متقابلاً وسعت یافتن خواهد بود و یا در نتیجه کوشش‌های سالکانه، نفس آنها توانایی مراقبه و یگانه شدن با موضوعات خرد و یا وسیع را پیدا خواهد کرد. این مطلب ناظر بر فراز چهلم است:

«کنترل (vasikara) خردترین (parama anu) تا وسیع‌ترین (parama mahatva) حاصل شود».[۱]

سپس مثال بلور و آبگینه را می‌آورد که به شرح جریان یگانه شدن مدرِک با متعلّق ادراک یا تجربه‌ی سامادی (Samadhi) اختصاص دارد و ناظر به فراز چهل‌ویکم است:

«چون نوساناتِ (vrtti) روانی آرام گیرد (ksina)، (نفس) چونان (iva) آبگینه‌ای (mani) درخشان (abhijata) شود و مدرِک (grahitr)، ادراک (grahana) و مدرَک (grahya) متحد (stha) شوند».[۲]

این وضعیت در این سوترا به نام ساماپاتی (samapatti) یا اتحاد خوانده شده است.

۱- *پاراما آنو پاراما ماهاتوا آنتوشیا واشی کارا (parama anu parama mahatva antosya vasikarah)*

۲- *«کشینا وریتر آبهی جاتاسیا ایوا مانر گراهتر گراهانا گراهشو تات استا تاد آنجاناتا ساماپاتی»*
Ksina vrtter abhijatasya iva maner grahitr grahana grahyesu tat stha tad anjanata samapattih)

البته کلام بیرونی بیشتر فلسفی است و سعی در فهم عقلانی این فرازها دارد، هر چند که اصطلاحات به کار برده شده در این فرازها بیشتر فنی و بر اساس تجربیات سالکانه است. به عنوان مثال گراهانا در سانسکریت یعنی چنگ انداختن و منظور از این فراز این است که هرگاه نوسانات چرخه‌ی ذهنی روانی آرام گرفت، سالک با چنگ انداختنِ دقّت و تمرکز خود به هر موضوعی به نوعی اتحاد با آن موضوع نایل شود که گویی علمی حضوری از آن موضوع دارد.

سرانجام بیرونی به چهار مرحله‌ی تکامل این بصیرت عرفانی پرداخته است. این چهار مرحله بنابر اصطلاحات سوتراها عبارتند از: ۱) ساوی تارکا(Savitarka) ۲) نیروی تارکا (Nirvitarka) ۳) ساوی چارا(Savichara) و ۴) نیروی چارا (Nirvichara) دو مرحله‌ی نخست ناظر بر قلمرو مادی هستی هستند (Sthula) و جریان اتحاد و یگانگی را یا در قلمرو مفاهیم بیان می‌کنند (Savitarka) و یا این اتحاد از وساطتِ تصورات در گذشته و بیانگر علم حضوری از پدیده‌ای است (Nirvitarka) تارکا (Tarka) در سانسکریت به‌معنای تفکر و ادراک است، سا(Sa) یعنی "با" و وی (Vi) یعنی "توسعه" پس ساوی تارکا یعنی اتحاد و بصیرتی که با توسعه‌ی مفاهیم صورت پذیرد امّا نیروی تارکا یعنی اتحاد با گذر از مفاهیم و تصورات.

ساویچارا و نیرویچارا کمابیش قابل مقایسه با دو مورد قبل هستند با این تفاوت که به موضوعات لطیف(Sukshma Visaya) و غیرمادی می‌پردازند مثل ادراک ملائکه و یا عوالم مثالی.

نکته‌ی جالب آنکه تمامی این چهار مرحله بنابر سوتراها (۴۶ - ۱) سامادی یا جذبه‌ی با بذر (Sabija Samadhi) محسوب شده و مرحله‌ی والای خودشناسی و بصیرت عرفانی که تنها با نیربیجا سامادی(Nirbija Samadhi) ممکن و میسر خواهد بود (۵-۱) به‌طور کلی در ترجمه‌ی بیرونی مغفول مانده است. شاید نسخه‌ی مورد استفاده‌ی بیرونی فاقد فرازهای بعد از سوترای چهل و پنجم بوده و یا به دلایلی مایل به طرح این نوع از خلسه و بصیرت عرفانی نبوده است.

پی نوشت و توضیحات:

(۱) به عنوان نمونه "جورج فیورشتاین" تأکید دارد بر ترجمه‌ی نیرودّا به مهار و مکتب دوگانه‌انگاری پاتانجالی و متقابلاً "یان ویچر" بر مکتب یگانه‌انگاری پاتانجالی و معنای فنای کامل در برابر نیرودّا، رجوع کنید به:

1. Feuerstein, Georg. The Yoga - Sutra of Patanjali, USA: Inner Traditions International, 1989.
2. Whicher , Ian. The Integrity of The Yoga Darshana , Oxford: Claredon press, 1969.

در ذیل فراز دوم از بخش اول (Samadhi Pada - 2)

(۲) هر چند این طبقه‌بندی در خود سوتراها عنوان نشده ولی ویاسا(Vyasa) اولین شارح این فرازها، آن را طرح کرده است. رجوع کنید به

1. Bangali Baba. Yoga Sutra of Patanjali, The commentary of Vyasa. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.

در ذیل فراز دوم (۲-۱) از بخش اول.

(۳) ابن‌سینا در کتاب اشارات، مراتب چهارگانه‌ی عقل نظری را طرح و آن را به آیه‌ی نور تشبیه کرده است. همانگونه که ابن‌سینا مضمونی فلسفی را در قلمرو تفکر دینی کلامی تبیین کرده است، به نظر می‌رسد این طبقه‌بندی بر حالات و قوای روانی مطروحه توسط ویاسا نیز قابل انطباق باشد. رجوع کنید به

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات. نگارش دکتر حسن ملکشاهی. انتشارات سروش، ۱۳۶۸ ج ۱.

(۴) معنای تک تک واژه‌های این فراز چنین است:

تادا: بنابراین / درشتو: بیننده / سوا: خود / روپا: صورت / آواستانا: استقرار یافتن

یعنی بنابراین بیننده در صورت (قلب) خود استقرار می‌یابد.

روپا(Rupa) از واژه‌های کلیدی سوتراهاست. منظور از آن حقیقت هر چیزی است. یعنی آن حصّه و شدّت از هستی که مایه‌ی هوّیت بخشیدن به چیزی شود و "او" را از دیگران تفکیک کند. به این ترتیب سوا روپا(Sva - rupa) حقیقت هستی فردی است امّا اگر ما از حقیقت هستی

خویش غافل بوده و خود را مشبّه به قوالب دیگری از هستی کنیم که البته تمامی آنها جعلی و غیر واقعی خواهند بود با واژه‌ی ساروپا(Sa – rupa) معرفی می‌شود.

(۵) معنای تک تک واژه‌های این فراز چنین است:
یوگا: خودشناسی/ چیتا: آگاهی، از ریشه‌ی چیت(Chit) به معنای دریافتن، روشن شدن/ وریتی: چرخه/ نیرودّا: خاموشی.
معنای کل این فراز چنین است: خاموشیِ چرخه‌ی آگاهی (انرژی ذهنی) همانا خودشناسی است. اولین نکته‌ی مهم در این فراز آنست که نیروی ادراک به یک "چرخه" تشبیه شده است. بنابر سنّت یوگا، قوای نفسانی در یک چرخه در نوسان هستند و توقف این چرخه همانا خودشناسی است. مانند برکه‌ای که سنگریزه‌هایی در آن بیفتد و دوایری ایجاد شود. توقّف این دوایر یعنی امکان مشاهده‌ی عمق این برکه. در این مثال برکه ذهن و روان است. دوایر همان چرخه‌های انرژی روانی. آرام شدن این امواج، یوگا و مشاهده‌ی عمقِ برکه یعنی مشاهده‌ی حقیقت خویش که هدف یوگاست.
اصولاً تصور قوای نفسانی به یک دایره متضمن پذیرش مرکزی برای آن دایره است که همان روح(Purusha) است.
نکته‌ی جالب دیگری که از مقایسه‌ی فرازهای دوم و سوم می‌توان دریافت اینکه راهِ یوگا از طریق درون بینی و مشاهده است زیرا در فراز دوم می‌گوید: «یوگا خاموشی چرخه‌ی انرژی نفسانی است» و در فراز سوّم می‌گوید: «در این صورت بیننده در قلب خود مستقّر می‌شود.» در حالیکه باید به‌جای بیننده می‌گفت، در این صورت یوگی در ذات خود استقرار می‌یابد. امّا واژه‌ی بیننده به‌جای یوگی استفاده شده است.

(۶) ظاهراً کلماتی از عبارت بیرونی در رساله‌ی باقیمانده فرو افتاده است و همین امر، جمله‌ی او را مضطرب ساخته است:
«... و هی المکوّنه فی طرف الطبیعه و المفسده فی طرفها الآخَر هما؟ طرفین؟ فی جنسیهما و المتوسط بینهما آخذ من کلیهما ...»
برای بررسی متن عربی رجوع شود به:
بیرونی، ابوریحان.، پاتانجالی. به تصحیح ریتر و تصحیح مجدد منوچهر صدوقی سها. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۹ ص ۱۴.

(۷) برای آگاهی از طبقه‌بندی تصورات به‌ویژه طبقه‌بندی معقولات می‌توانید به عموم کتاب‌های فلسفه‌ی اسلامی رجوع کنید در هر حال منظور از معقولات اولی، مفاهیمی است که حدودِ وجودی اشیاء را مشخص می‌سازند.
امّا معقولات ثانیه فلسفی و منطقی مابه‌ازاء عینی ندارند. معقولات ثانیه فلسفی اصولاً بدون مقایسات و تحلیلهای عقلی قابل درک نیستند و در ازاء آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارند.

(۸) صوت مقدس اُم(Aum) که در ریگ ودا(Rig Veda) به عنوان صوت آفرینش معرفی شده است بنابر تفسیر اوپانیشادها بر سه بخش(A) خودآگاه(U) نیمه خودآگاه و(M) ناخودآگاه روان اشاره دارد. علامت آنوسوارا بر روی (M) که تلفظ آن را تو دماغی می‌کند در الفباء سانسکریت به عنوان صوت مستقل شناخته می‌شود و به فرا گذشتن از سه قلمرو آگاهی و یا سه رکن زمان (گذشته حال آینده) اشاره می‌کند.

۴. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه ی دوم
سلوک (Sadhana Pada)

باید که تو خود را از این تنِ مُرکب از آب و گل فارغ سازی و بر خراب شدن این صورت، غم نخوری و بدان که آن هستیِ حق و آن وجود مطلق که از اثیر (Akash) هم به مراتب لطیف‌تر است و دست اندیشه‌ی هیچ کس به او نرسد، جای او در دل است و هر تن که هست جای ظهور اوست.

منتخب جوگ باشست

(بند ۹۹)

بخش و قطعه‌ی دوم سوتراها متمرکز بر تبیین طریق سیر و سلوک به‌منظور وصول به خودشناسی و خلاص از چرخه‌ی کارماست. این بخش شامل پنجاه‌وپنج رمز گفتار (Sutra) می‌شود که بیرونی محتوای این فرازها را در قالب هیجده پرسش و پاسخ تدوین کرده است.

نکته‌ی قابل اعتنا در این بخش این است که به نظر برخی محققین فرازهایی در این فصل به مجموعه‌ی سوتراها افزوده شده است که گفتار خود *پاتانجالی* نیست. در واقع این فرازها از سوترای بیست و هشتم این بخش شروع می‌شود تا فراز چهارم یا نهم از بخش سوم (Vibuti Pada). علت این نگرش که با بحثهای مفصلی طرح شده ناظر بر این مسئله است که در این بخش دو طریقت مستقل یعنی طریقت سالکانه کریا یوگا (Kriya Yoga) و طریقت سالکانه آشتانگا یوگا (Ashtanga Yoga) که احیاناً دارای اشتراکات و یا اختلافاتی هستند هر دو عنوان شده است. ظاهراً طریقت سالکانه‌ی کریا

یوگا با سایر سوتراها هماهنگی بیشتری دارد و قاعدتاً گفتار خود *پاتانجالی* است. ولی طریق آشتانگا یا یوگای هشتگانه به سنّت کهن‌تری به نام هیرانیا گاربها یوگا تعلّق دارد و چه بسا، این فرازها که به نام یوگا از دورانی کهن‌تر باقیمانده توسط کاتبین به گفتارهای *پاتانجالی* افزوده شده باشد تا مجموعه‌ای گردآوری شود که در بردارنده‌ی تمامی آراء مهم و خاص طریقت عرفانی یوگا باشد. در هر حال چه این نظر درست باشد یا نباشد همین متن در اختیار بیرونی بوده است و در این تردیدی نیست که این فرازها در تقابل با هم نیستند و در هر حال گویای مبانی و مضامینی مرتبط و هم‌سو هستند.(۱)

به طور کلی فرازهای پنجاه‌وپنجگانه‌ی این بخش به مضامین ذیل پرداخته‌اند:

فرازهای اول و دوم معرفی کریا یوگا، ابعاد سه‌گانه‌ی آن و نتیجه‌ی آن

فرازهای سوم تا چهاردهم معرفی علل رنج و بررسی طبیعت، اثرات و طریق رهایی از آنها

فرازهای پانزدهم تا هفدهم ماهیت رنج و رهایی از آن

فرازهای هیجدهم و نوزدهم واقعیت ابژکتیو و گوناها

فرازهای بیستم تا بیست‌وپنجم واقعیت سوبژکیتو و رابطه‌ی آن با ابژه

فرازهای بیست‌وششم و بیست‌وهفتم بصیرت عرفانی

فرازهای بیست‌وهشتم و بیست‌ونهم معرفی طریق یوگای هشتگانه و وصول به آگاهی ناب

فرازهای سی‌ام تا سی‌وچهارم معرفی قوانین "یاما" و "نیاما" و نحوه‌ی تکامل در آنها

فرازهای سی‌وپنجم تا سی‌ونهم تعریف تک‌تک قوانین "یاما" (انضباطهای شخصی)

فرازهای چهلم تا چهل‌وپنجم تعریف تک‌تک قوانین "نیاما" (قوانین زیست و واجبات)

فرازهای چهل‌وششم تا چهل‌وهشتم وضعیتهای تن (آسانا) و نحوه‌ی تکامل در آنها

فرازهای چهل‌ونهم تا پنجاه‌وسوم توسعه و مدیریت نیروی حیات با فنون تنفسی(پرانایام) و آثار آن

فرازهای پنجاه‌وچهار و پنجاه‌وپنج انتزاع حواس(پراتیاهارا) و آثار آن

بخش دوم - سلوک

۱. کریا یوگا بر بنیان تزکیه‌ی نفس، خودکاوی و تسلیم به حق استوار است.

۲. با تکامل و پیشرفت در حالت جذبه همچنین علل رنج ضعیف و نابود شوند.

۳. پنج زاینده‌ی رنج عبارتند از: نادانی، منیّت، دلبستگی، دل‌زدگی، و میل به زندگی.

۴. نادانی زمینه‌ی دیگر عللِ رنج است و آن علل خفته، ضعیف، باز داشته شده، و یا فعال و برانگیخته باشند.

***

۵. نادانی مشاهده‌ی میرا، ناپاک، رنج و من [منیّت] در جایگاه نامیرا، پاک، سرور و خویشتن [روح] است.

۶. منیّت هم هویت پنداشتن من با نیروی دانندگی و داننده‌ی حقیقی [روح] است.

۷. دلبستگی آرمیدن در تجربیات لذت‌بخش است.

۸. دل‌زدگی آرمیدن در تجربیات رنج‌آور است.

۹. میلِ زندگی جریانی خودانگیخته است پس حتّی در قدیس‌ها نیز ریشه دارد.

***

۱۰. این عللِ رنج با فراشدِ بازگشت به خویشتن در سطح لطیف نابود شوند.

۱۱. چرخه‌ی عللِ رنج با مراقبه پایان پذیرد.

۱۲. علل رنج ریشه در ذخیره‌ی کارماها دارد و ممکن است در این تولد و یا تولد دیده نشده [آینده] تجربه شود.

۱۳. مادامی‌که ریشه‌ی کارماها باقیست، محصول آن هم که تولد، زندگی و کامجویی باشد، باقیست.

۱۴. این سه محصول [تولد زندگی کامجویی] نیز نتایج شادی‌آفرین یا دردآور مطابق با عللِ شایسته یا ناشایست خود، پدید آرند.

***

۱۵. و آن که به بصیرت و توان تشخیص [راستی از ناراستی] نایل آید، جهان را سراسر

رنـج و درد می‌یابـد زیرا آن جریانی فعال از تأثرات ناخودآگاه، سـتیزه و آسیب و نبرد میان امواج گوناهاست.

۱۶. از رنجهایی که هنوز نیامده‌اند، امّا می‌توان برحذر بود.

۱۷. پیوسـتگی میان بیننده [پوروشا] و دیده شـده [پرکریتی] همان علتی اسـت که باید از آن فرا گذشت.

***

۱۸. دیده شـده [پرکریتی] دارای طبیعتی سـه‌گانه شـامل روشـنایی، فعالیت و سـکون و خمودی است و در شکل عناصر و ارگان حسی تجسم یابد تا به‌منظور لذت و رهایی خدمت کند.

۱۹. سطوح مختلف گوناها عبارتند از: خاص و عام، کثیر و واحد.

۲۰. بیننـده هـر چند صِرفِ مشـاهده و دیدن اسـت و خالص و ناب، امّا او مشـاهده‌گر هر ایده‌ای در ساحت عقل نیز هست.

۲۱. حقیقتِ موضوعاتِ ادراک تنها به‌واسطه‌ی بیننده تعیین شود.

۲۲. گرچه نزد آن که به سرانجام سلوک خود رسیده، جهان فرو ریزد امّا به علت تجربه‌ی مشترک آنان که مشاهده‌گر جهان هستند، گیتی همچنان تداوم یابد.

۲۳. منظور از اتحاد و پیوسـتگی بیننده [فاعل شـناخت] و دیده شـده [متعلَّق شـناخت، طبیعت] تلاش بر ادراک آن هر دو توان است.

۲۴. علت ایجاد چنین اتحادی [برای شناخت]، نادانی است.

۲۵. چـون ایـن پیوسـتگی ناپدید شـود، نادانـی رخت بربنـدد و رهایی کامل شـود و تنها مشاهده‌ی محض و بصیرت ناب باقی مانَد.

***

۲۶. راه ناپدید سـاختن این پیوسـتگی، پرورش تشـخیص و تمییز [میان بیننده و دیده شده] پیوسته است.

۲۷. بـرای او [کـه در پی تمییز مدام اسـت] ایـن بصیرتِ متعال از پـی هفت مقام حاصل شود.

۲۸. در پی به کمال رساندن منازل یوگا [هشت منزل یوگا]، و نابودی ناخالصیها، فروغ حکمت تا تحققِ آن معرفت مبتنی بر تمییز توسعه یابد.

۲۹. منازل هشتگانه‌ی یوگا عبارتند از: انضباط‌های شخصی [یاما]، قوانین زندگی [نیاما]، وضعیتهای تن [آسانا]، کنترل و توسعه‌ی دم حیاتی [پرانایام]، انتزاع حواس [پراتیاهارا]، تمرکز قوا [دارانا]، مراقبه‌ی مجذوبانه [دیانا] و جذبه و استغراق کامل [سامادی].

۳۰. انضباط‌های شخصی عبارتند از: بی‌آزاری، راستی و حقیقت‌گویی، درستکاری، پاک‌دامنی و نادلبستگی.

۳۱. این پنج اصل در هر اقلیمی علیرغم اختلاف در زمان، مکان و یا تولد، عهدهایی سترگ و زوال‌ناپذیرند.

۳۲. قوانین زندگی و تکالیف فردی عبارتند از: پاکیزگی و خلوص، قناعت و رضا، ریاضت و تزکیه‌ی نفس، خودکاوی و تسلیم به حق.

۳۳. برای دور ساختن احساس‌های ناپسند، باید خلاف آنها پرورانده شود.

۳۴. احساس‌های نادرست چون رنجاندن دیگران چه خود به آن عمل کنیم و یا آن را در دیگران برانگیزیم زاده‌ی آز، خشم و فریب است. و ممکن است ضعیف، متوسط و یا شدید برانگیخته شوند. ثمره‌ی این‌ها، رنج و نادانی بی‌پایان است. بنابراین بایسته است که سالک همّ خود را مصروف پرورش خلاف آمد عادات کند.

۳۵. چون سالک [یوگی] در بی‌آزاری اِستقرار یافت، تمامی موجودات در حضورش آرام گیرند.

۳۶. چون سالک در حقیقت‌گویی استقرار یابد، پس عمل او ثمره‌ی کامل دهد.

۳۷. و چون در درستی به کمال رسد، تمامی گنج‌ها بر او آشکار شود.

۳۸. و چون در پاکدامنی به کمال رسد، اقتداری عظیم فراچنگ آورد.

۳۹. [و سرانجام] چون در نادلبستگی مستقر شود، مقصود و چراییِ تولد خویش را دریابد.

***

۴۰. در پرتو پاکی و خلوص، سالک [یوگی] خود را با تن یکی نبیند و از تمایل برای

تماس با بدن‌های دیگر هم رها شود.

۴۱. خالص شدن و توسعه‌ی ساتوا همچنین، شادمانی، تمرکز قوای ذهن، کنترل حواس و توان مشاهده‌ی خویش را در پی‌آرد.

۴۲. از قناعت و رضا، شادی و رضایتی بی‌حد حاصل شود.

۴۳. با تزکیه و ریاضت، ناخالصیها محو شده و بدن و حواس به کمال رسند.

۴۴. در پرتو خودکاوی، سالک با ایزد [صورت فکریه] محبوب خود پیوندی متعال پیدا کند.

۴۵. از تسلیم به حق، کمال در جذبه حاصل شود.

***

۴۶. نشست [آسانا] بایسته است ثابت و راحت باشد.

۴۷. کمال [در آسانا] با رهایی از تقلا و فشار و مجذوبیت به نامحدود ممکن است.

۴۸. و با موفقیت در به کمال رساندن نشست [آسانا] سالک دیگر محدود به جفت‌های متضاد [چون سردی و گرمی ...] نیست.

***

۴۹. پس از کمال در آسانا سالک [یوگی] با کنترل نَفَس [پرانایام] جریان دم و بازدم را قطع کرده و نیروی حیاتی را توسعه دهد.

۵۰. کنترل نَفَس [پرانایام] به سه گروه تقسیم می‌شود: بیرونی، درونی و یا ترکیبی از هر دو و با محل، زمان و شمارش قاعده‌مند شود.

۵۱. چهارم گونه‌ی پرانایام فرا گذشتن از قلمرو درون و بیرون است.

۵۲. و بدین‌گونه حجاب از نور درونی کشف شود.

۵۳. و از این مدخل، سالک آماده‌ی تمرکز کامل قوای وجودی خود شود.

***

۵۴. و چون حواس از پیوستگی به موضوعات بیرونی روی پس کشند، در قلمرو درونیِ ذهن مجذوب شوند و این است انتزاع حواس [پراتیاهارا].

۵۵. و در پرتو انتزاع حواس [پراتیاهارا] والامرتبه‌ی کنترل و چیرگی بر حواس حاصل آید.

قطعه ی دوم

ترجمه:

پرسش بیست‌وچهارم پرسنده گفت: راه به سوی رتبه‌ی مطلوب برای آنکه از آن منحرف شده و در نتیجه به آن نرسیده چگونه است؟ و چگونه باشد بازگشت به آن رتبه‌ی مطلوب برای کسی که به علت لغزشی که در آن راه کرده، از آن سقوط کرده باشد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: اگر قلب صاحب لغزش به مطلوب نرسد، آنچه که از آن فرود آمده، او را از رسیدن به سعادت ناکام نخواهد کرد. و طریق رسیدن به آن رتبه‌ی مطلوب برای سالک سختکوش و یا بازگشت به آن برای خطا کننده با اتصال به عبادات و سختی دادن به بدن می‌باشد، سختیهایی که مستوجب اجر و ثواب است از روزه‌داری و نماز، تسبیحات و خواندن [اوراد و کتاب نفس] و تمامی آنچه که به آن تقرب به ذات الهی حاصل شود.

شرح:

۱. پس از شرح و توصیف حالات جذبه و مراتب خلسه‌های عرفانی در قطعه اول، این بخش تلاشی است برای تبیین طریق نیل به آن حالات و وصول به تجربه‌های عرفانی و به همین دلیل قطعه‌ی دوم در اصل سانسکریت به سادانا پادا(Sadhana Pada) یعنی طریق سیر و سلوک نام‌گذاری شده است. متقابلاً بخش اول به سامادی پادا(Samadhi Pada) یعنی فصل مربوط به شرح و بیان حالات جذبه، مشهور است.

در هر حال این فصل از حیث توصیف نحوه‌ی سیر و سلوک سالکانِ طریق یوگا اهمیت فوق العاده‌ای داشته و می‌تواند بر شباهت‌ها و اختلافاتی که در سلوک عملی سنّت عرفانی صوفیان و مرتاضین وجود دارد، راهنمایی منحصر به فرد تلقّی شود. ضمناً امکان تأثیر و نوع تأثیراتی را که فرهنگ صوفیه از عرفان هند پذیرفته است، بر ما آشکار

می‌سازد. هر چند اغلب محققین داخلی و خارجی بیشتر به مطالعه‌ی احتمال اثرپذیری صوفیه از عرفان بودایی پرداخته‌اند و البته با توجه به سابقه‌ی طولانی مدّت آراءِ بودایی در پهنه‌ی وسیعی از فلات ایران و خراسان دور از ذهن هم نیست، امّا غفلت از آراءِ هندو، منطقی به نظر نمی‌رسد. همانطور که قبلاً نیز اشاره شد بیرونی علیرغم تلاش بسیار با هیچ بودایی در آن روزگار نتوانسته روبرو شود، زیرا آراءِ بودایی در آن زمان به شرق آسیا پس رانده شده و در طی دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی، صوفیه در شبه قاره هند تنها با هندوان رودرو بوده‌اند و نه بوداییان. (۲)

۲. و امّا پرسش و پاسخ بیست‌وچهارم ناظر بر ترجمه‌ی فراز اوّل از بخش دوم است:

«یوگای عملی و یا طریق عملی وصول به جذبه و یا همان رتبه‌ی مطلوب (Kriya yoga) با ریاضت (Tapas)، خودکاوی (Svadhyaya) و سرسپردگی (Pranidhana) به حضرت حق (Ishvara) ممکن شود». [۱]

امّا شرح و بسطی که بیرونی در روایت این فراز طرح کرده اولاً ناظر بر این امر است که چه آن سالک سختکوشی که در مسیر حقیقت با تمامی دقّت و سعی خود به مجاهده می‌پردازد و یا آن سالکی که در برابر دشمنانِ راه که در بخش قبل طرح شد، مزه‌ی شکست را تجربه کرده است، هر دو می‌توانند به تقّرب الهی نایل شوند و این از طریق "سختی دادن به تن" که ترجمه‌ی واژه‌ی "تاپاس" (Tapas) سانسکریت است ممکن شود. البته واژه‌ی تاپا به معنای حرارت و شعله‌ور شدن است که رمز استحاله و تبدیل دانی به عالی است و مسامحتاً به ریاضت ترجمه شده است. زیرا ریاضت به معنای ورزش دادن نفس است بر توان کنترل و مدیریت برخی خصائل ناپسند ولی تاپاس نوعی تعالی و فرا شدن از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر است، لذا نیاز به کنترل نیست بلکه به علت رشدی که حاصل شده نسبت به آن خصلت ناپسند میل و گرایشی وجود نخواهد داشت. (۳)

هر چند در اصل سوترا به ترتیب به تاپا، سوادهیایا و ایشوارا پرانیدهانا اشاره شده است ولی بیرونی تاپاس را مرجّح بر دو مورد بعدی به‌حساب آورده و اشاره می‌کند آن سختی‌هایی که موجب اجر و ثواب است اعم از خواندنِ کتاب نفس و یا نماز و نیایش

۱- تاپا سوادهیایا ایشوار پرانیدهانانی کریا یوگا *tapah svadhyaya – isvara – pranidhanani kriya – yogah*

می‌شود که البته در اصل متن این چنین طرح نشده است.

۳. همانطور که در فراز ششم طرح شد طریق بازگرداندن قوای نفس از برون به درون به دو طریق عقلی و عملی بنابر آموزه‌ی سوتراها ممکن است و طریق عقلی تأمل بر زوال‌پذیری تمامی پدیده‌هایی است که جامه‌ی حیات بر تن کنند و به وایراگیا موسوم است و طریق عملی عادت دادن نفس بود از توجه به بیرون به استغراق در درون و آبهیاسا خوانده می‌شد و اینک و در این فراز این طریقت عملی به نحو کاملتری شرح داده شد. یعنی طریق عملی مبتنی بر سه رکن تزکیه، خودکاوی و عبودیت حق است.

پرسش بیست‌وپنجم پرسنده گفت: و آنچه برای انسان از این سختی‌ها، زهد و ریاضت حاصل شود، چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: برای انسان، مراقبت نفس از تمّرد و سکون و طمانینه‌ی قلبی به علت کاهش سنگینی‌ها و وابستگی به تمّرد، حاصل شود.

شرح :

در این قسمت بیرونی بار دیگر چرایی و علت تحمل ریاضات و سختی‌ها را برای سالک طریق محو و فنا بر می‌شمرد و آنچه طرح کرده است بر اساس فراز دوم از بخش دوم است:

«با تکامل در حالات جذبه (Samadhi - bhavana) علل رنج (Klesa) نابود شوند (Tanu - karana)». [1]

ویاسا در شرح این فراز می‌گوید: «تمرین کریا یوگا به منظور توسعه و تکامل حالات سامادی و جذبه، پرورش یافته تا بتوان کلشاها را نابود ساخت.»

کلشا که عموماً به علتِ رنج و درد ترجمه می‌شود توسط بیرونی به ثقل و سنگینی که مانع آرامش و سکینه‌ی قلبی است، ترجمه و درک شده است. در هر حال کلشاها

۱- *سامادی باوانا آرتا کلشا تانو کارانا آرتاش چا*

(Samadhi – bhavana – arthah Klesa – tanu – karana – arthas – ca)

بذر وابستگی و امیالی در دل ما محسوب می‌شوند که میل و نفرت را سبب شده و ما را در بیغوله ی دنیا در پی لذات و گریز از ناملایمات وا می‌دارند. از آنجا که این میل و نفرت ناشی از توهم دوگانگی حاکم بر هستی است فاقد اصالت بوده و باید این بذرهای ناصواب در آتش خرد و تشخیص حکیمانه (Pra - Sankhyana) سوزانده شوند.

نحوه‌ی نابودی این بذرهای وابستگی(کلشا) در متون مختلف یوگا به تفصیل بررسی شده است. ناگجی باتا(Nagoji Bhatta) در لاگوی(Laghvi) راه مناسب را آرام ساختن انرژی و نیروهای نامتعادل از طریق رویکرد عقلانی و تشخیص حکیمانه(Viveka khyati) به حساب آورده است. کمابیش همین مضمون توسط باواگانشا(Bhavaganesa) در متن پرادیپیکا(Pradipika) ذکر شده است. متقابلاً بُراراجا(Bhoraraja) در متن راجا-مارتاندا(Raja-marttanda) با توصیه بر مسدود ساختن اثرات برخاسته از بذرهای وابستگی، راهی را به ما نشان می‌دهد. ولی به نظر می‌رسد بهتر است همگام با بیرونی ببینیم *پاتانجالی* خود چگونه راه مناسب را تبیین کرده است.

پرسش بیست‌وششم و چه هستند این سنگینی‌هایی که قلب را خسته سازند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: آنها عبارتند از نادانی، تردید، میل و رغبت، دشمنی و علایق که عظیم‌ترین آنها همان نادانی است که مقام اصل و قاعده به‌حساب می‌آید و به آن یا اغلب با آن مرد به هلاکت افتد و خلق عموماً با آن گمراه شده و به علت آن به هلاکت می‌افتند. و به واقع آن در فرد زاهد و مرتاض هم بالقوه حاصل است [هر چند] بالفعل غیرآشکار و غیرفعال باشد. همانند بذری در میان انبار گندم که هر چند در آن انبار پنهان شده است، امّا نمی‌روید و مانند قورباغه‌ای که با پریدن خارج از آب اگر چه زنده باشد، ولی نمی‌تواند روی زمین زندگی کند.

و به تحقیق که زهد و ریاضت، علایق و وابستگی‌ها را ضعیف و سست گرداند تا آن علایق پژمرده شده و به آستانه‌ی بطلان رسند. امّا کسی که زهد نورزد پس آن قوای باطل در او خرّم و ظاهر بوده و اگر[تنها] یکی از آنها را ضعیف و نابود نماید،

نیروی دیگری که به قوّت در جایگاه خود باقی مانده، شرارت را افزایش دهد. لذا از میان رفتن یکی از آن قوای باطل برای فرد سودی ندارد.

شرح :

۱. در این بند عوامل رنج و سنگینی دل را به تفکیک برشمرده و آنها را پنج تیرگی که ضایع کننده‌ی آرامش و اطمینان قلبی است، به‌حساب آورده است. رمز گفتار سوم از بخش دوم سوتراها، دست مایه‌ی گفتار بیرونی بوده است:

«پنج مسبّب رنج و ناآرامی(Panca Klesa) عبارتند از: نادانی(avidya)، منیّت (asmita)، میل (raga)، نفرت(dvesa) و میل به زندگی(abhinivesa)».[1]

به قطع و یقین نظریه‌ی پنج زاینده‌ی رنج یکی از مهمترین بنیادهای آراءِ *پاتانجالی* و کلیدی بس مهم در ورود به ساحت فکر و اندیشه ی عرفانی هند است. عوامل مذکور مهمترین انگیزه برای تلاشهای سالکانه به‌منظور فرا گذشتن از آنها و وصول به قلمرو امن معنوی است. *ویاسا* در شرح این رمز گفتار چنین گفته است: «کلشاها پنج ادراک متمرد(viparyaya) هستند که نیروی خود را از گوناها(Guna) دریافت کرده و تداوم بخش جریان علت و معلول می‌باشند...». به نظر می‌رسد *ویاسا* نوسان گوناها یعنی حالات وحشی راجاس و خاموش و سنگین تاماس را علت خروجِ آگاهی از توازن (ساتوا) به‌حساب آورده و همین امر به‌ناچار تداومی بی‌پایان از یک سو به سوی دیگر (تاماس راجاس و راجاس تاماس) و بالعکس را سبب می‌شود. میل و افراط در آن به نفرت می‌گراید و بالعکس.

امّا آنچه در ترجمه‌ی بیرونی متفاوت به نظر می‌آید ترجمه‌ی "تردید" بجای آسمیتا و "علاقه" در برابر آبهینیوشاست. آسمیتا ترکیبی از آسمی یعنی "من هستم" و پسوند مصدری تا ست. و در مجموع یعنی منیّت و اصالت من به عنوان معیار درک و آگاهی. و شاید بیرونی به همین علت آن را "تردید" نوشته زیرا در واقع "مـنِ" محدود و مقیّد به خودآگاهی معیار آگاهی ناب نیست.

۱- *آویدیا آسمیتا راگا دواشا آبهینیوشا پانچا کلشا*
(avidya- asmita- raga- dvesa- abhinivesah panca- klesah)

و آبهینیوشا ترکیبی است از آبی (abhi) و نی (Ni) و مصدر ویش (Vis) به‌معنای زندگی کردن و در مجموع یعنی اراده و میل به زندگی کردن و برخی آن را متقابلاً ترس از مرگ هم درک کرده‌اند و بیرونی آن را علاقه‌ی بزرگی که ریشه در جهل دارد دریافته که منافاتی هم با مطالب ارائه شده ندارد.

۲. تأکید بیرونی بر "نادانی" به عنوان اصل و ریشه‌ی سایر عوامل آفریننده‌ی رنج در واقع ناظر بر فراز چهارم است:

« نادانی (avidya) زمینه‌ی (ksetra) دیگران (uttara) یعنی سایر علل رنج است و آنها ممکن است خفته (prasupta)، ضعیف (tanu)، بازداشته شده (vicchinna) و یا برانگیخته شده (udara) باشند».[1]

این حالات چهارگانه، چهار عملکرد ممکنِ عوامل زاینده‌ی درد و رنج به‌شمار می‌روند:

الف - خفته، که به زمینه‌های ناخودآگاه و بذرهای میل و رغبت در ژرفای آگاهی بشر دلالت دارد.

ب - ضعیف شده، که به تمایلات و عداوت‌های باز پس رانده شده بر اثر زهد و ریاضت دلالت دارد.

نفس تو اژدرهاست او کی مرده است   از غم بی‌آلتی افسرده است

ج - بازداشته شده و تغییر مسیر داده شده، و به امیالی که هر چند ظاهراً آرام شده‌اند ولی نیروی درونی آنها در خواسته‌هایی نو سر بر آورده‌اند، دلالت دارد.

د- سرانجام آخرین حالت ممکن، وضعیتِ کاملاً فعال و برانگیخته شده‌ی تمایلات و نفرت‌هاست.

بیرونی با مثال‌هایی که می‌آورد به همین مضمون توجه دارد. یعنی بذر تمایلات و خواسته‌ها در ژرفای آگاهی ما قرار یافته و با سرکوب طفلانه‌ی این تمایلات، یا آنها را برای مدّتی پس می‌رانیم بی آنکه ریشه‌ی آنها به تمامی قطع شود و یا نیروی حاکم در پس آنها در صورتی جدید جلوه خواهد کرد و یا اصولاً هنوز زمان فرا آمدن آن میل یا نفرت از جایگاه عمیق آن فرا نرسیده است. در هر حال این سنگینی‌ها ویژگی نفس و ذهن

۱- *اَویدیا کشترام اوتارشام پراسوپتا تانو ویچینا اودارانام*
(avidya ksetram – uttaresam prasupta – tanu – vicchinna – udaranam)

بشری است و تنها در استغراقی عمیق و گذر از چرخه‌ی قوای ذهنی، امکان قطع کامل این تمایلات ممکن شود.

در هر حال آنچه بیرونی بر آن تأکید کرده و بسط داده است و جوهره‌ی آموزه‌ی *پاتانجالی* نیز به شمار می‌آید این است که: «از میان رفتن یکی از آن قوای باطل برای فرد سودی ندارد.» به عبارت دیگر تلاش در سرکوب قوای حیوانی امکان گذر از محدودیت‌های آن را فراهم نمی‌سازد بلکه مشاهده و توسعه‌ی آگاهی از ریشه‌ی امیال و نفرت‌ها که هر کدام قابل تحویل به دیگری است و در رأس تمامی آنها مشاهده‌ی حیات در پیشگاه مرگ، فرد را از اسارت تعلّقات آزاد ساخته و زمینه‌ی خلسه‌های عمیق عرفانی را که ورود به ساحاتی است که کمند امواج مادی یارای به دام انداختن آگاهی را در آن قلمرو ندارد، فراهم می‌سازد.

پرسش بیست‌وهفتم پرسنده گفت: معانی این قوای سنگین و تیره سازنده‌ی قلب آدمی چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: امّا نادانی پس آن تصور شئی است برخلاف حقیقتِ آن مثل آنکه نجس را طاهر ببینند و لذت را خیر و سختی را آسایش و بدن کدر زمینی را قدیم به حساب آورند و به‌درستی‌که این است نادانیِ انسان که نداند نفس غیر از اوست.

و امّا تردید و آن خطا کردن در مورد اشیاء است به‌نحوی‌که میان آنها تمییز داده نشود و به علت مشابهتی که میان آنهاست خیال شود آنها شئی واحد هستند. مثل عاقل متجسم و عقل بسیط که گمان رود آن دو در هستی، شئی واحد هستند و مانند نور چشم هر گاه از نور خورشید یا چراغ، آن را جدا نکنند و دو نور را، نوری واحد تلّقی کنند.

و امّا میل و رغبت و آن حرص بر نعمتهای دنیوی است و به کار بستن اراده در لذت بخشیدن به حواس چون استفاده از گُل و صندل و جویدن غذاهای خوشمزه و گوارا از روی شهوت و تکرار آن.

و عداوت و دشمنی عبارت است از آنکه چون بدن سختی و دردی را کسب کرده و یا نفس، اندوه و غمی را تجربه کرده پس کراهت و بی‌میلی از آن را با دست برداشتن و از ریشه برکندن اسباب آن، تلافی کند.

و علایق، تداومِ میل و خواسته‌ها و فزون‌طلبی در آنهاست مثل میل و ولع زیاد به زنان که وصال به آنان تحقق نیابد مگر به تبع به چشم آمدن رفاه و کامیابی چون بخشش هدایا در هنگام دیدارشان و لزوم نظافت، پاکیزگی و خوش‌بویی موقع نزدیک شدن به ایشان و جسارت در شوخی با آنها و غیره از آن اموری که منزلت و تقرب به آنها را حاصل ساخته و عشق و محبت فراهم آورد. و نمونه‌ی دیگری از آن وابستگی‌ها که از توابع اموری است که منفور انسان باشد، مرگی است که انسان انتظار آن را می‌کشد هنگامی که فکر خویش را در اسباب آن مشغول سازد. و تمامی این‌ها هرگاه قدرت یافته و مستولی بر دل شوند، برای قلب مانعی به‌حساب آیند. در نتیجه مانع می‌شوند از اینکه او تلاش در واجبی کند و یا از ثقل و سنگینی کاری رها شود. امّا چون [آن وابستگی‌ها] به آنچه قبلاً آن را یاد کردیم از زهد و ریاضت و اجتناب از گناه، ضعیف شوند تبدیل به دانه‌هایی شوند که دیگر زمین، آن را نمی‌رویاند و یا قابل تشبیه به قورباغه‌های بریان شده‌ای است که هر چند آنها را در آب فرو کنند زنده نخواهند شد. و ارتکاب این افعال فاسد و تباه کننده انسان را از خروج از [چرخه‌ی] وجود باز دارد و بدن را از رجوع به کلیات حقایق مانع شود.

شرح:

۱. بررسی و تحلیل پنج سازنده‌ی رنج و تباهی، طی فرازهای پنجم تا نهم سادانا پادا تعریف شده‌اند و بیرونی درک خود از این فرازها را مجموعاً در یک پرسش آورده است. حال تک‌تک این عوامل پنجگانه را بر اساس متن سانسکریت شرح و بسط داده و با ترجمه و نظر بیرونی مقایسه خواهم کرد:

الف - نادانی، *پاتانجالی* نادانی را چنین تعریف کرده است:

«نادانی (avidya) مشاهده‌ی (khyati) میرا (anitya)، ناپاک (asuci)، رنج (duhkha) و من (anatman) در جایگاه نامیرا (nitya)، پاک (suci)، امن و سرور (sukha) و خویشتن (atman) است».[۱]

همانطور که در متن آمده بیرونی نادانی را تصور شئی بر خلاف حقیقت آن دریافته و نامیمون‌ترین نادانی را خلط میان نفس و روح به‌حساب آورده است یعنی همان آناتما و آتما و در مراتب نازل تر به خلط میان طاهر و نجس یا لذت و سرمستی اشاره می‌کند که همان تقابل دوکا و سوکا، شوچی و آشوچی است.(۴)

آنچه در اینجا لازم به اشاره است اینکه اگر "من" همان نفس، خود آگاهیِ مقیّد به حواس و ادراکات مادی یا واقعیت مجعول بشری باشد تنها قادر به درک و رابطه با حقایق میراست که خواسته ناخواسته رنج و آلودگی به بازتاب اعمال و افکار را حاصل می‌سازند و چون "من" در جایگاه آسمانی خود استقرار یابد آگاه به حقایق اشیاء که ثابت، در عین آرامش و سرور و رها از بازتاب اعمال‌اند، خواهد شد.

ب - منیّت، تعریف *پاتانجالی* از منیّت و خودی چنین است:

«منیّت (asmita) یکی پنداشتن (eka atmata) آن (خودی) با قدرت مشاهده‌ی صرف (sakti darsana) و بیننده (drs) (یعنی روح) است».[۲]

به عبارت دیگر یکی پنداشتن آگاهی ناب و روح فردی با سایه‌ای محدود از آگاهی در قلمرو هوشیاری عادی و خودآگاه، منیّت است. بیرونی "منیّت" را به "تردید" ترجمه کرده و آن را با تمثیل نور و مشاهده تبیین می‌کند. یعنی بر اساس فیزیک کهن هم چشم‌ها دارای نور هستند و هم منابع دیگر نور مثل خورشید یا چراغ و مشاهده، محصول بازتاب این انوار است. حال اگر نور چشم و نور خورشید که چه بسا بتوان به آگاهی خودآگاه و آگاهی ناب قیاس کرد با هم خلط شوند، تردید نامیده می‌شود. البته احتمالاً بیرونی تمثیل نور و مشاهده را به علت واژگان شاکتی دارشانا و دریش عنوان کرده است. امّا در

۱- *«آنیتیا آشوچی دوکا آناتماسو نیتیا شوچی سوکا آتما کیاتیر آویدیا»*

(anitya – asuci – dukha – anatmasu nitya – suci – sukha – atma khyatir – avidya)

۲- *«درگ دارشانا شاکتیور اِکا آتماتا ایوا آسمیتا»*

(drg– darsana– saktyor– eka– atmata– iva– asmita)

نهایت ترجمه‌ی آسمیتا به "منیّت" چه از لحاظ لغوی و چه مفهومی مناسبتر از تردید به نظر می‌رسد و الله اعلم.

ج - دلبستگی،

تعریف دلبستگی در یوگا سوترا چنین است:

«دلبستگی(raga) آرمیدن(anusayin) در راحتی و خوشی(sukha) است». [1]

بیرونی این مفهوم را با غلظت و تأکیدی بیشتر همراه با مثالهایی آورده است: «اراده در لذت‌بخشیِ حواس و حرص بر نعمت‌های دنیایی.» در هر حال برخورد با هر پدیده‌ای اصولاً دو نوع واکنش مخالف را در نفسِ ما در پی‌آورد یا نفس آن تجربه را خوشایند می‌یابد و مایل به تکرار آن است و یا دردآور یافته و میل به سرکوب آن پیدا می‌کند. آموزه‌های *پاتانجالی* در این زمینه البته مخالف این هر دوست یعنی فراگذشتن از هر دو، زیرا این دو انعکاس یکدیگر بوده و در هر دو حالت چرخه‌ی قوای نفسانی به حرکت در آمده و ما را در اسارت بازیهای خود باقی نگه می‌دارد.

د - دل زدگی،

تعریف *پاتانجالی* از دل‌زدگی چنین است:

«دل زدگی(dvesa) آرمیدن (anusayin) در درد و رنج(duhkha) است». [2]

در مورد دلبستگی و دل‌زدگی، رابطه‌ای روشن میان درد با نفرت و دل‌زدگی و متقابلاً لذت با وابستگی و دلبستگی وجود دارد. واکنش طبیعی هر فردی نسبت به درد و یا لذت، وابستگی و یا نفرت است.

هـ - میل به زندگی،

واپسین زاینده‌ی رنج بنابر آموزه‌ی سوتراها میل به زندگی و حیات است:

«میل زندگی (abhinivesa) جریانی(vahin) خودانگیخته(sva rasa) است که حتّی(api) ریشه (rudha) در فرزانه(vidvams) دارد». [3]

---

۱ - *سوکا آنوشایی راگا (sukha – anusayi ragah)*

۲ - *سوکا آنوشایی راگا (sukha – anusayi ragah)*

۳ - *سوا راسا واهی وی دوشو پی تاتها رودو بی نی وشا (sva – rasa – vahi viduso pi tatha – rudho bhinivesah)*

بیرونـی اراده بـه زندگـی و تـرس از مرگ را نیـز در ترجمه‌ی خود به عنـوان یک علاقه و وابستگی تعبیر کرده است. علاقه‌ای که ریشه‌ای عمیق در نهاد بشری دارد و از توابع آن نفرت از مرگی است که انسان به‌ناچار انتظار آن را می‌کشد.

***

بیرونـی پـس از معرفی پنج زاینده‌ی رنج، مطالبی را بیان می‌دارد که ناظر بر سـوترای دهم می‌باشـد. او اشـاره می‌کند هر گاه عواملی که سـازنده‌ی رنج و درد هستند از فعالیت متوقف نشـوند، انسـانی نیز در چرخه‌ی بازپیدایی باقی خواهد ماند تا نتایج میل و نفرت خود را مشـاهده کنـد امّا اگر بتـوان بر آنها فائق آمد، جاذبه‌ی خـاک دیگر قادر به حفظ و نگه داشت روان نخواهد بود و موانع نفسانی برای بازگشت به حقایق کلی مرتفع خواهد شد. سوترای دهم چنین است:

«ایـن (علـل رنـج) (te) (در سـطح) ظریـف (suksma) کنتـرل و نابود شـوند (heya) از طریق پیچیده شدن و حرکتی مخالف (pratiprasava)».[1]

به روشنی از عبارات *پاتانجالی* می‌توان دریافت که زایندگان رنج را در دو سطح خودآگاه و بیرونـی (sthula) و نیمه‌خـودآگاه و درونـی (suksma) می‌تـوان ردیابـی کرد. امّا ریشـه‌کن کردن آنها فقط از سـطح لطیف ممکن اسـت. به عبارت دیگر سرکوب تجلیاتِ خارجیِ این عوامل بدون ریشـه‌کن کردن آنها از درون سـودی نخواهد داشـت و راهی که *پاتانجالی* به این منظور پیش روی ما می‌گذارد، خلسه و مراقبه‌های ژرف است. یعنی پیشبرد هوشیاری بـه قلمرویی که این گره‌ها شـکل گرفته اسـت و ریشـه‌کن کـردن آنها در پرتو نـور معرفت و آگاهی.

پرسـش بیست‌وهشـتم پرسنده گفت: علت و سـبب موجود در این قوای ثقیل پنجگانه که انسـان [به آنها مشـغول بوده و] انجام می‌دهد چیست؟ آن قوایی که همانطور که یاد شد نتیجه‌ی آنها سستی، جدایی و دوری است.

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: [غایت نهایی] جستجوی آزادی و رهایی است و این

۱- *تِ پراتی پراساوا هیا سوکشما (te pratiprasava – heyah suksmah)*

قوای پنجگانه هر گاه بر نفس احاطه یافته و آن را بپوشانند [به ناچار باید در پی کسب راه و جزایی برای مکافات آن قوا بود تا نفس از اثر آنها رها شود] چه آنکه اگر اثر آن [قوا] در دیگری [تولد دیگر] موهوم باشد ولی آن آثار در این دنیا معلوم و محسوس می‌باشد مثل تند کیشوارا که از مقرّبین درگاه ماها دوا که از بزرگ‌ترین ملائک است، بود و استحقاق بهشت را یافت و با قالب جسمانی خود به بهشت رهسپار شد و ملکی شد. و نیز مانند اندرا رئیس ایزدان و ملائکه، هنگامیکه با همسر یک برهمن به نام نَهُش همخوابگی کرد و مورد لعن قرار گرفت و به شکل یک مار و افعی مسخ شد، پس از آنکه خود ملکی بود. پس نفس هر گاه معروض آن قوای رذیله قرار گیرد، چاره‌ای جز مهار آن نمی‌باشد و چگونه خلاصی می‌یابد کسی که اشتغال به این قبیل افعال دارد؟

شرح:

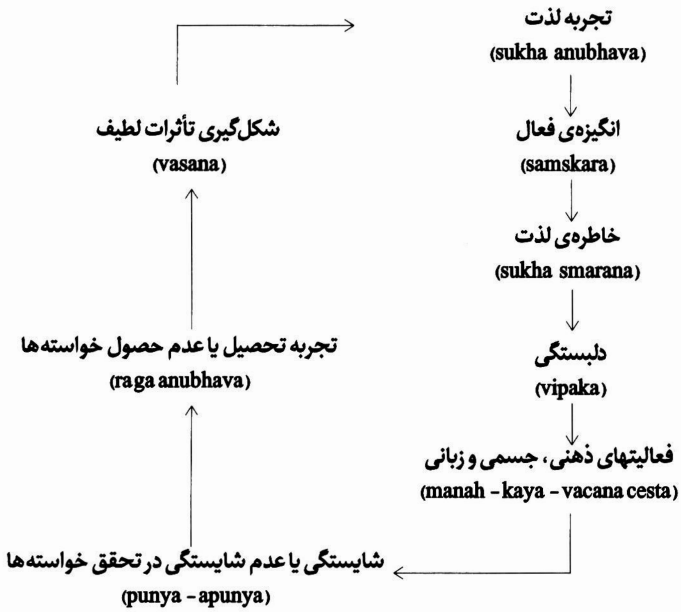
این پرسش و پاسخ ناظر بر فراز دوازدهم سوتراهاست:

«علل رنج (klesa) ریشه (mula) در ذخیره‌ی (asaya) کارماها (karman) دارد و ممکن است در این تولد (janman) دیده شده (drsta) و یا تولد دیده نشده (adrsta) درک و تجربه شوند (vedaniya)».[۱]

در این فراز بحث بر سر این است که کلشاها فعال کننده‌ی انباره‌ی کارماهای ما هستند و به ناچار نتیجه‌ی آنها را در این تولد و یا تولد دیگر (بنابر فلسفه‌ی هندو) خواهیم دید. جالب آنکه بیرونی با زمینه‌ی فکریِ اسلامی خود که قاعدتاً تمایلی به پذیرش نظریه‌ی تناسخ ندارد، اشاره می‌کند حتّی اگر بررسی نتایج بر جای مانده از کلشاها در تولد دیگر امری موهوم و خیالبافی باشد ولی در اصل این فلسفه، خدشه‌ای وارد نمی‌شود چه آنکه ما می‌توانیم نتایج آن را در همین تولد و دنیا مشاهده کنیم و مثالهایی را هم با شناختِ جالب خود از افسانه‌ها و اسطوره‌های هندو بیان می‌کند. در هر حال چرخه‌ی تجلی آثار کلشاها را بر زندگی می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱- *کلشا مولا کارما آشایو دریشتا آدریشتا جانما ودانیا*

(klesa – mullah karma – asayo drsta – adrsta – janma – vedaniyah)



یعنی تجربه‌ی لذت یا درد اصولاً در ما واکنش‌هایی مستقیم برای تکرار یا عدم تکرار ایجاد می‌کند که در خاطر و حافظه‌ی ما باقی خواهند ماند و نوعی میل یا نفرت را شکل خواهند داد که منجر به واکنش‌های جسمانی، ذهنی و یا زبانی خواهند شد. بر اساس میزان تلاش و کوششی که برای تحقق یا عدم تحقق آن عوامل خواهیم کرد یا از اثرات آنها لذت می‌بریم و یا به درد و رنج خواهیم افتاد و اثر این درد یا لذت در لایه‌های مختلف جسم و ذهن ما در واقع همان "واساناها" هستند که مجدّد ما را به لذت یا گریز از درد و رنج ترغیب خواهند کرد. و این چرخه همواره در گردش است مگر آنکه واساناها از عمیق‌ترین سطوح روان پاک شده و انسان از درد و لذت هر دو بگذرد.

پرسش بیست‌ونهم پرسنده گفت: و آیا برای اسارت و به دام افتادن، علتی غیر از آن [نادانی] وجود دارد؟ و چگونه مجازاتی در آن یافت شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: مانع حقیقی در برابر رهایی و خلاص، نادانی است پس سایر موارد و سرچشمه و مرجع تمامی اسباب و عللِ قید و بند و زنجیرِ

اسارتِ طبیعت، نادانی است و هیچ علّتی برای این اسارت جز نادانی وجود ندارد. و مثال نفس در آنچه میان آنست چون برنجی است که هنوز در پوسته‌ی خود باشد. پس مادامی که با غلاف است آماده‌ی روئیدن و برداشت محصول است. و در تردد میان تولد و زاده شدن باشد. و هرگاه آن غلاف از آن فرو افتد، تمامی این حوادث و احتمالات هم منقطع خواهند شد و بر حال خویش باقی می‌ماند. و امّا وجود مجازات در اقسام موجودات از طریق طول یا کوتاهی عمر و تنگی و گشادگی نعمت می‌باشد.

پرسش سی‌ام پرسنده گفت: و حالِ نفس هر گاه به اعمال خیر و مستوجب پاداش و یا به گناهان و رفتار مستحق عذاب بپردازد و در نتیجه در حبس و بند [تولدهایی] برای نعمت بخشیده شدن و [یا] انتقام گرفتن در هم و مشتبه شود چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: نفس به حَسَب احوال گذشته‌ی خود میان آسایش و سختی و پرداختن به درد و لذت مردّد شود.

شرح:

بیرونی در پرسش و پاسخ بیست‌ونهم، یکبار دیگر به یگانه عامل عذاب در چرخه‌ی طبیعت یعنی "نادانی" پرداخته و آن را مانع اصلی در رهایی از اسارتِ بازپیدایی به‌حساب آورده است. چون اعمال، گفتار و احوال ما از روی نادانی و بر محوریت منیّت و خودی باشد از طلسم چرخه‌ی بازپیدایی آزاد نخواهیم شد. هر چند این پرسش عیناً ترجمه‌ی هیچکدام از سوتراهای این فصل نمی‌باشد. امّا بیرونی برای روشن شدن موضوعی که طرح شده آن را تبیین کرده است. یعنی تأکید بر نادانی و جهل در اسارت در دام طبیعت و مجازات ناشی از آن. امّا نکته‌ای که ظاهراً در این پرسش و پاسخ روشن‌تر بیان می‌کند و برای آشکار ساختن آن از مثال دانه‌ی برنج بهره برده است همان چرخه‌ی بازپیدایی است.

مسلماً یکی از اعتقادات مشترک در میان ادیان و مذاهب هندی، تصور تولدهای مجدّد است. این تصور بر این اصول استوار است که اوّلاً هیچ موجودی به دام بطلان محض و عدم مطلق نخواهد افتاد. به عبارت دیگر "عدم" هیچگاه نبوده و نخواهد بود و آنچه هست همواره بوده و خواهد بود. ثانیاً موجوداتی که به شرف وجود و حیات رسیده‌اند در چرخه‌ای اسطوره‌ای در حال نوسان و گردش هستند و از قید این چرخه که به تعبیری می‌توان آن را پرکریتی (Prakriti) نامید رها نخواهند شد مگر آنکه به مرکز این چرخه که همان آگاهی ناب (Purusha) است مستغرق شوند. امّا این چرخه فراز و فرودهایی دارد که می‌توان به عنوان جزا و پاداش تصور کرد ولی والاترین عذاب، فرودهای این چرخه نیست بلکه خود این چرخه است. به همین دلیل در باگاواد گیتا (Bhagavad Gita) اشاره شده که از نازل‌ترین سطح حیات تا والاترین کرات بهشتی باز هم در چرخه‌ی بازپیدایی هستیم. به نظر می‌رسد از برخی جهات بتوان چرخه‌ی سامسارا (Samsara) در فرهنگ دینی هندو را با مفهوم گناه اولیه (Original sin) در فرهنگ مسیحی مقایسه کرد. زیرا این هر دو در ورای خواست و یا اراده‌ی فردی سایه بر حیات ما افکنده‌اند. و البته هر چند مسیح خود را قربانی این گناه کرد تا مؤمنین نجات یابند، ولی در فرهنگ هندو این خود فرد است که باید منیّت خویش را قربانی کند تا از جهل دوگانگی گذشته، و به یگانگی "دانا" شود.

این مفهوم در پرسش و پاسخ سی‌ام نیز بیان شده است. نفس بر حسب احوال خود میان آسایش و سختی در تردد است ولی آنچه غایت تلاشهای سالک است گذر از چرخه‌ی آسایش و سختی است و نه از میان بردن سختی و غرق شدن در آسایش که چنین چیزی در چرخه‌ی سامسارا ممکن نیست. چه آنکه آن آسایشی که در برابر سختی است، آسایش حقیقی نیست. در هر حال می‌توان پرسش و پاسخ سی‌ام را با سوترای سیزدهم نیز مرتبط دانست:

«تا ریشه (mula) وجود دارد (sati) [منظور ریشه‌ی کارماهاست]، محصول (vipak) منشعب از آن (tad) یعنی تولد (jati)، زندگی (ayus) و کامجویی (bhoga) هم وجود دارد».[۱]

۱- ساتی موله تاد ویپاکو جاتی آیور بوگا (*sati mule tad – vipako jaty – ayur – bhogah*)

در واقع باید گفت دو پرسش و پاسخ گذشته، هم به جمع‌آوری و نتیجه‌گیری مطالب گذشته می‌پردازد و هم ناظر بر فراز سیزدهم می‌باشند. نکته‌ی جالب آنکه تمثیل برنج در غلاف و خارج شده از آن، در تفسیر *ویاسا* (Vyasa) ذیل سوترای سیزدهم طرح شده است و این گویای این است که بیرونی حتماً با تفسیر *ویاسا* آشنا بوده است.

در هر حال این فرازها می‌گوید تولّدهای مکرر، زندگی در حالات و شرایط گوناگون و تلاش در کامجویی که خواسته ناخواسته میل و نفرت را پیش خواهد آورد، شرایط زیستن در چرخه سامسارا (Samsara) است و آنان که از روی جهل و نادانی خود را با این چرخه یکی پنداشته‌اند در طلسم اسارت آن باقی خواهند ماند.

پرسش سی‌ویکم پرسنده گفت: و آیا حالِ تمامی نفوسی که در آن تردّد و رفت و بازگشت گرفتار آمده‌اند، یکسان است و یا حالات مختلف و متفاوتی دارند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: نفسِ عالی به درد و غم تنها از آن رو اختصاص یابد که در واقع راحت و آسایش دنیوی، درد و عذاب اخروی است زیرا در حقیقت، لذات دنیوی مگر با نوعی گناه حاصل نخواهند شد و از آنجا که عالِم به جهت خیر و شر احاطه دارد، پس لذت از آن امری که نتیجه‌ی آن شدّت و سختی اخروی باشد، برایش محال خواهد بود.

شرح:

به نظر می‌رسد این پرسش و پاسخ ناظر بر ترجمه فراز چهاردهم تنظیم شده باشد:

«این‌ها (te) نتایج (phala) روشن (hlada) یا دردناک (paritapa) طبق علل (hetutva) شایسته (punya) یا ناشایست (apunya) فراهم سازند». [1]

در این سوترا ویپاک (Vipaka) یا نتایج و محصول کارماها به دو بخش قسمت می‌شوند: گروهی که آسایش و راحتی را پدید آورند و گروهی که منجر به درد و رنج می‌شوند. در سوتراهای قبل از کلشاها یا زایندگان درد و رنج بحث شد و گفته شد که وابستگی به

۱- *تِ هلادا پاری تاپا پالا پونیا آپونیا هتوتوات (ta hlada – paritapa – phalah punya – apunya – hetutvat)*

لذات و آسایش و دل زدگی از درد و غم هر دو ابعادی مختلف از کلشا به حساب می‌آیند که ما را در زنجیره‌ی اسارت طبیعت نگه می‌دارند و آزادی از این مجموعه تنها با مراقبه و خلسه‌های معنوی ممکن است. چنانکه در نیایا سوترا(Nyaya-Sutra) بخش اول (۲-۱) چنین گفته شده است: «درد، زایش، ارتباط، وابستگی و جهل، به تدریج با فراگذشتن از آنها در حرکتی معکوس و از طریق مجذوبیت به پایان رسد.»

ولی آنچه بیرونی طرح می‌کند آنست که اصولاً فردی که به معرفت حقیقی رسیده و از نادانی در گذشته است دیگر حول لذاتی که باطن آنها چیزی جز درد و رنج نیست نخواهد رفت زیرا آن راحتی را همراه با شدّت و عذاب می‌بیند و به حقیقت آن آگاه است. در هر حال تفسیر بیرونی مخالف آموزه‌های ودایی نیست. هر چند به نظر می‌رسد این مسئله را از جهاتی گوناگون ملاحظه می‌کنند.

پرسش سی‌ودوم پرسنده گفت: پس در آن صورت بر عالِم، چه امری واجب است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: دوری و بیزاری از آنچه که لاجرم گرفتاری و اسارت ایجاد می‌کند و ماندگاری [در چرخه‌ی دنیا را] در پی‌آورد.

پرسش سی‌وسوم پرسنده گفت: و آن چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: هرگاه عالِم از معلوماتی که با اوست گسسته نشود، پس به این جهت از اتصالی که بینِ او و آن معلومات است نیز رها نخواهد شد و به راستی که این پیوند و اتصال حقیقی نیست و تنها ناشی از نادانی است و اگر آن جهل نبود، آن پیوند هم گسسته می‌شد.

شرح:

۱. در پرسش سی‌ودوم مسئله این است که آیا داننده و عالِم را امکانی برای گریز از چرخه‌ی اسارتِ بازتاب اعمال و افکار وجود دارد و یا خیر؟ که در پاسخ دوری از

آنچه اسارت را در پی‌آورد، توصیه می‌شود و ناظر بر فراز شانزدهم سوتراهاست:

«از رنجهایی(duhkha) که هنوز نیامده‌اند(anagata) باید فرا گذشت(heya)».[1]

به عبارت دیگر، تلاش برای استغراق در هوّیت آسمانی(Purusha) اوّلاً ناظر بر برون افکندن و تصفیه‌ی تمامی ناخالصی‌هایی است که از قبل ایجاد کرده‌ایم، و ثانیاً باید از عواملی که مایه‌ی زایش رنج‌ها و دردهایی در آینده خواهد شد، جلوگیری کرد و این زمینه‌ی نیل به رهایی و آزادی کامل است. چنانکه در آموزه‌های نیایه چنین گفته شده است:

«رستگاری(apa - varga)، رهایی کامل و دائم(vi - moksha) از درد و رنج است».

سوترا (۲۲-۱/۱)

۲. پرسش و پاسخ سی‌وسوم به تمییز عالِم از معلوم و عدم یگانگی داننده با متعلّقات خارجیِ دانایی و استغراقِ عالم در آگاهی محض و نه آگاهی از این یا آن موضوع پرداخته است. در هر حال محتوای این پرسش مبتنی بر سوترای هفدهم است:

«پیوستگی(samyoga) میان عالِم(drastr) و معلوم(drsya) همان علتی(hetu) است که باید از آن فرا گذشت(heya)».[2]

در واقع این فراز ناظر بر یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم بسیاری از مکاتب هندو اعم از یوگا، سامکهیا و حتّی ودانتاست. و آن اینکه هستی، محصول قدرتِ آگاهی(cit - sakti) و بیننده (drastr) است. یعنی عالِم و امکانات ما در شناخت، ساحت قابل شناسایی را فراهم می‌سازد و امّا ما خود را با متعلّقات شناخت یگانه می‌پنداریم. حال آنکه تمامی آنها ناشی از طلسم آگاهی است و به همین علت بنابر فلسفه‌ی ودانتا، مایا(Maya) یا ساخته شده نامیده می‌شود. در هر حال بخشی از آموزه‌های اوپانیشادها نیز بر همین موضوع تمرکز دارد یعنی ما به عنوان آگاهیِ محض، جسم، هیجانات یا احساسات نیستیم. حال آنکه عموماً خود را یگانه با آنها به حساب آورده و ضعف و تغییرات آنها را به آگاهی خود که حقیقت ماست، نسبت می‌دهیم.

۱- هیام دوکام آناگاتام *(heyam duhkham - anagatam)*

۲- درشتر درشتیایو سام یوگا هیا هتو *(drastr - drsyayoh samyogo heya - hetuh)*

بر اساس فرازهای قبلی که به تلاش در فرا گذشت از رنج و درد تأکید دارند. می‌توان دریافت که اصولاً رنج به علت یگانه پنداشتن موضوع تجربه با آگاهی ذاتی است. البته چنین انتزاعی نیاز به ریاضت فکری قدرتمندی دارد که ما خود را به عنوان ذرات آگاهی و مونادهایی مستقل از تجربیات خود بدانیم. در واقع تماس با میرا، متغیر و ناخالص سایه‌ای از رنج را بر سرِ ما می‌اندازد که انعکاس همان است و حال آنکه ذاتِ حقیقیِ ما که نامیرا، ثابت و خالص است فراتر از هر درد و رنجی است.

پرسش سی‌وچهارم پرسنده گفت: و آن چگونه ممکن است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: به راستی که مقصود از [مشاهده‌ی] هر معلومی شناخت آن بر اساس عنصری از عناصر پنجگانه یعنی خاک، آب، آتش، باد و آسمان [اثیر] است، و شناخت آن معلوم به این کیفیت که آیا از جنس خیر محض یا شر محض و یا ترکیبی از آن هردوست؟ و این شناخت به‌وساطت حس حاصل شود و حس به علت خطا در آن غیر حقیقی تلّقی شود و آنچه را حقیقتی برایش نیست، به شناخت آن هم یقین پیدا نشود و مادامی که یقین نباشد آن مقصود به جامه‌ی جهل و نادانی باقی است.

پرسش سی‌وپنجم پرسنده گفت: چگونه جنس معلوم تشخیص داده می‌شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: اگر علم و آگاهی باشد از جنس خیر محض است و اگر عمل و انرژی باشد از جنس واسطه‌ی ترکیب یافته از خیر و شر است و اگر ماده باشد از جنس شر محض است.

شرح:

۱. در این دو پرسش و پاسخ به بررسی و تحلیل اقسام متعلَّقِ آگاهی و طبقه‌بندی این شناخت‌ها پرداخته شده است. در نتیجه می‌توان به نوع بازتابی که هر کدام از آنها

می‌توانند بر جسم، ذهن و احساسات ما بگذارند، آگاهی پیدا کرد. آنچه در این پرسش و پاسخ‌ها آمده است به‌ویژه مبتنی بر فراز هیجدهم سوتراهاست:

«دیده شده یا موضوع مشاهده (drsya) دارای طبیعت (sila) روشنایی (prakasa) یا فعالیت (kriya) و یا سکون (sthiti) است، و به شکل عناصر (bhuta) و ارگان حسی (indriya) تجسم یابد (atmaka) تا برای لذت (bhoga) یا آزادی (apavarga) خدمت کند».[۱]

منظور از حالات روشنایی، فعالیت و سکون که بیرونی به خیر محض، ترکیب خیر و شر و شّر محض تعبیر کرده است همان حالات ساتوا، راجاس و تاماس است. و بیرونی به‌درستی آنها را تعریف کرده است. یعنی ساتوا دارای ویژگی آگاهی و علم، راجاس فعالیت و عمل و تاماس ثقل و ماده است. در هر حال همانطور که قبلاً نیز بحث شد، تری گونا(Tri - Guna) اولین طبقه‌بندی بر ساحت طبیعت یا پرکریتی(prakriti) است و امکان حرکت و چرخه‌ی پرکریتی را سبب می‌شود. پوروشا با مشاهده‌ی خود در آینه‌ی پرکریتی بازی کیهانیِ(Leela) ظهور(Brahma)، حفظ (Vishnu) و افناء(Shiva) را در تمامی ذرات و اسباب، جزء و کل قلمرو پرکریتی هدایت می‌کند و به این طریق علم او به خود از اجمال به تفصیل می‌رسد. پس دیده شده(drsya) یا همان پرکریتی ضرورتاً در بازی کیهانی الهی وجود دارد. نکته اینجاست که آگاهی با مشاهده‌ی پرکریتی، خود را جلوه‌های ناپایدار و ناخالص پرکریتی تصور می‌کند. در حالیکه این مشاهده می‌تواند به دام لذات بیفتد در همان حال می‌تواند باعث تفصیل آگاهی اجمالی موناد آگاهی یا همان پوروشا هم بشود و این موضوع به عنوان طریق یوگا(Yoga) به تفصیل در ادامه‌ی این متن بحث خواهد شد.

۲. بحث عناصر در فرهنگ ودایی با مشابه خود در فرهنگ ایرانی اسلامی و یونانی کمی متفاوت است. یعنی همانطور که بیرونی اشاره کرد آنها عنصر پنجم یا "اثیر" را هم در این دنیا یعنی عالم تحت قمر فعال می‌دانند. و اصولاً این عناصر انتزاع یافته

۱- *«پراکاشا کریاس تیتی شیلام بوتا اندریا آتماکام بوگا آپاوارگا آرتام درشیام»*

(prakasa - kriya - sthiti - silam bhuta - indriya - atmakam bhoga apavarga - artham drsyam)

از همان سه‌گونا هستند. به این ترتیب که اثیر با ساتوا، باد و آتش با راجاس و خاک و آب با تاماس مربوط هستند. به این ترتیب بیننده با مشاهده‌ی پرکریتی عملاً دارد صحنه‌ی نوسان سه گونا و کارزار عناصر پنجگانه را مشاهده می‌کند. ابزار و وسایلی که هر بیننده برای مشاهده‌ی این بازی کیهانی دارد همان حواس پنجگانه است که توان شناسایی این نوسانات را برای ما مهیا می‌سازد. امّا هر کدام از حواس ما نه تنها فقط می‌تواند شناخت حصه‌ای از عالَم را برایمان ممکن سازد بلکه اصولاً حواس قادر به درک ساحت حسی هستند که قلمروی تغییر و تحول (Anitya) است و شناخت یقینی را سبب نمی‌شود. لذا برای شناخت ثابت و پایدار (nitya) باید توجه ما از بیرون به درون و از ظاهر به باطن باز گردد. به عبارت دیگر آرامش کامل با غرقه شدن در آگاهی محض و نه آگاهی از دنیای ناپایدار و ناخالص ممکن است.

پرسش سی‌وششم پرسنده گفت: آن علتی که پیوند میان عالم و معلوم را موجب می‌شود چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: عالم بدون معلوم در ذاتِ خود بالقوه عالِم است و جز به‌واسطه‌ی معلومی به فعلیت نمی‌رسد. و معلوم به‌خاطر عالم، معلوم است و به این دلیل اتصال میان آن دو واجب است.

پرسش سی‌وهفتم پرسنده گفت: هر گاه عالم به واسطه‌ی معلوم، عالم باشد پس چگونه در جایگاه آزادی و خلاص قرار یابد یعنی آن جایگاهی که در آن معلومی نیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: فقط عالم با معلوم، در محل اسارتی که تحقق یافتن را از او دور می‌سازد، عالم می‌شود و علم در آن چون خیالی کسب شده با حیله‌ها و کوشش است زیرا معلوم در آن در پرده و خفاست و امّا در محل و جایگاه آزادی، پوشش‌ها منکشف و پرده‌ها بالا زده شده و مانع‌ها قطع می‌شوند و تنها ذات در آن عالِم است و بس.

شرح:

۱. پرسش سی‌وششم صورت‌بندی هیچکدام از سوتراها به طور مستقیم نیست. امّا به شفاف‌سازی آنها می‌پردازد. پیوند میان داننده و دانسته شده، داننده را از امکان دانایی به تحقق دانایی نایل می‌گرداند. به عبارت دیگر عالِم، بالقوه عالم است و با علم به معلومات بالفعل عالِم می‌شود. تنها نکته‌ای که در اینجا مطرح است اینکه فعلیتِ این علمِ بالقوه در واقع ناظر بر خودِ عالم است نه معلوم. به عبارت دیگر معلوم اصالتی خارج از عالِم ندارد. معلومات فقط مایا(Maya) یا خیال کیهانی هستند. ولی امکان تفصیل داناییِ اجمالی عالِم را فراهم می‌سازند. فرض کنید کودکی را که در مراتب رشد شرایط بیرونی باعث می‌شود به نیازها و خواسته‌های درونی خود بیشتر آگاه شود. ممکن است فردی خود را خیلی خشک و منطقی تصور کند امّا آشنایی با فردی باعث می‌شود که او با گوشه‌ای دیگر از دل و جان خود که تجلی احساسات و عشق است، آشنا شود. میل به زیبایی و عشق به این ترتیب بر او آشکار می‌شود. ولی این عشق در خودِ او بوده است و عامل خارجی امکان کشف حقیقتی که ذاتیِ اوست را مهیا ساخته، و اگر ریشه در جان او نداشت هرگز محقق نمی‌شد. نکته‌ی جالب آنکه ذات حقیقی و پوروشا تمامی صفات را در حدّ اعلا می‌خواهد. پس سرور و سرمستی(Ananda) را هم در والامرتبه‌ی خود می‌جوید و چون آن را مقیّد به محدودیت‌های مادی ببیند تلاش می‌کند آن را توسعه و بسط دهد و محدودیت‌های آن را در هم بشکند(Viparyaya) و به این ترتیب همان چرخه‌ای که در سامادی پادا به عنوان چرخه‌ی انرژی روانی(Chitta Vritti) و در این بخش(سادانا پادا) تحت عنوان چرخه ی رنج (Klesha Vritti) معرّفی شد، شکل می‌گیرد.

۲. مسئله‌ای که در پرسش سی‌وهفتم طرح شده است و اهمیت بسیاری دارد، به این امر اشاره می‌کند که هر چند پوروشا با علم به پرکریتی به خود علم تفصیلی پیدا می‌کند امّا به علت وابستگی به پرکریتی و میل به مشاهده‌ی خود در محدودیت‌های طبیعی در طلسم چرخه‌ی پرکریتی باقی می‌ماند و به ناچار زایش،

زندگی و لذت‌جویی حاکم بر چرخه‌ی بی‌پایان او خواهد شد.

همین مفهوم به زیبایی در فرازهای بیست‌وسوم تا بیست‌وپنجم مطرح شده است:

«اتحـاد (samyoga) میـان بیننـده یا عالم با دیده شده یا معلوم، علتـی (hetu) برای ادراک (upalabdhi) هویت فـردی (sva rupa) از قـدرت (shakti) خـودِ جاعل و مجعول دانایی (sva - svamin) است».[1]

ایـن فـراز می‌گویـد ego یـا نفس فـردی که در یـوگا و سـامکهیا، آهامـکار(Ahamkar) نامیـده شـده برای بیـان خود در هر قلمـرو از تجربیات زندگی، هویتی جعلـی می‌آفریند تا بتوانـد بـا حفظ موجودیـت خود به شـناخت و تجربه‌ی زندگی بپردازد. بـه عبارت دیگر دانایـی محـض نمی‌تواند با تجربیـات مقیّد و محدود، خود را یگانه سـازد. پس تصوری کوچـک از آگاهـی را پرورش می‌دهـد (Ahamkar). چون پرکریتی قادر نیسـت بی‌کرانگی پوروشـا را به یکباره و خارج از ظرف زمان و مکان بازتاباند. پس پوروشـا خود را به عنوان آهامـکار نـازل می‌سازد تا بتواند خود را در پرکریتی مشـاهده کند. ایـن مفهوم یادآور کلام مولانا در مثنوی اسـت آنجا که جبراییل حقیقت محمدی را می‌یابد و مدهوش می‌شـود در قیـاس بـا مقامـی که حضرت ختمی مرتبـت، جبراییـل را در محدودیت مادی خویش می‌بیند و مدهوش می‌شود.

امّا همانطور که در فراز بیسـت‌وچهارم آمده اگر پوروشـا با آهامکار و داننده با دانسـته شده یکی فرض شود، چیزی جز تجلی نادانی(avidya) نیست. و هرگاه این یگانه‌پنداری کنار نهاده شود آنچه باقیست دانایی محض خواهد بود:

«با ناپدید شـدن(abhava) این پیوند(Samyoga)، این نادانی هم ناپدید شـود و این خاموشیِ (hana) کامل است و تنها مشاهده و آگاهیِ(drsi) ناب باقی ماند».[2]

پرسـش سی‌وهشـتم پرسـنده گفت: و چگونـه انفصال [عالـم از معلوم] به‌جای پیوند و اتصال میان آن دو حاصل شود؟

۱- *«سوا سوامی شاکتیو سوا روپا اوپالابدی هتو سام یوگا»*

(sva svami - saktyoh sva - rupa - upalabdhi - hetuh samyogah)

۲- *تاد آبهاوات سام یوگا آبهاوُ هانام تاد درشِ کایوالیام*

(Tad - abhavat samyoga - abhavo hanam Tad - drseh kaivalyam)

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: هر گاه شیئی از معلومات نزد ما مجهول باشد، حرص و اشتیاق به دانستن آن فزونی یابد تا شناخته شود و در نتیجه حرص و اشتیاق [به دانستن آن] آرام گیرد و از آنجا که برای معلوماتِ حسی، حقیقت ثابتی چون ثبات معقولات وجود ندارد پس هرگاه یقین عقلی که ورای شک است حاصل شد، آن اتصال باطل شده و عالم از معلومات [حسی] منفصل و به مقام انفراد و تجرّد می‌رسد و اینست معنای خلاص و رهایی.

شرح:

بیرونی در این پرسش و پاسخ به تغیّر معلومات حسی اشاره می‌کند و این که معقولات حقایقی ثابت هستند و شناخت آنها در ورای شک و تردید است. در واقع به این ترتیب بیرونی تفسیر و ادراک خود از این موضوع را طرح کرده است. هر چند این پرسش و پاسخ مستقیماً ناظر بر هیچکدام از سوتراها نیست، ولی می‌توان آن را تا حدّی تفسیر گونه‌ای بر فراز بیست و ششم محسوب کرد.

اصولاً شناخت حقایق عقلی که مرتبه‌ای والا از تکامل معنوی در حکمت هندو و در واقع استقرار در مقام ماهات (Mahat) است و شناخت بذر (bija) حقایق عالم که قابل قیاس با مفهوم عقول بذری است، می‌باشد هنوز مرتبه‌ی خودشناسی کامل (Sva-rupa) و استقرار در آگاهی ناب (Purusha) نیست. یعنی مرحله‌ای که در فرهنگ هندو به عنوان ماها موکشا (Maha-moksa) شناخته می‌شود و از طریق نیروی کالپا سامادی (Nirvi-Kalpa Samadhi) به آن مقام که ورای چرخه‌ی طبیعت است، می‌توان رسید.

آنچه در سوتراها در این موضوع عنوان شده است، چنین می‌باشد:

«نیل به خاموشی و رهایی کامل (hana) با پرورش مشاهده (Khyati) همراه با تمییز و تشخیص (viveka) دائمی (aviplava) است».[1]

تشخیص دائمی متغیر از ثابت، میرا از نامیرا، ناخالص از خالص که ما را از

۱- ویوکا کیاتیر آوی پلاوا هانا اوپایا (Viveka - Khyatir - aviplava hana - upayah)

چرخه‌ی ادراکات متغیر و حقایق مادی به یگانگی و بود محض(sat)، آرامش و سرور ناب(Ananda) که چیزی جز آگاهی محض(Chit) نیست، می‌رساند.

پرسش سی‌ونهم پرسنده گفت: و برای عالِم چون به مقام انفراد و تجرّد برسد، چه حاصل شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: هفت چیز بر او حاصل شود که سه چیز از آن هفت تا، در نفس باشد و عبارتند از: امان و آسودگی از ارتکاب گناهان و ؟ و ؟ و چهار [مقام دیگر] در [قلمرو] بدن باشد که عبارتند از:

۱) تصور لذات به عنوان درد و رنج ۲) اینکه زمینه و ماده‌ی لذت‌جویی، نادانی است. ۳) احاطه به آن [لذت] شناخت اضداد اسباب آن را موجب می‌شود. ۴) [و سرانجام] نتیجه و محصول آن، دور کردن بالفعلِ آن اسباب [و علل لذت جویی] باشد.

شرح :

این پرسش و پاسخ نه تنها ترجمه‌ی هیچکدام از سوتراها نیست بلکه حتّی نمی‌توان فرازهایی که مشابهت درونی با محتوای آن داشته باشد، پیدا کرد. از سویی بعید است که بیرونی به یکباره چنین متنی را آن هم با شمارشی دقیق (هفت محصول تجرّد و انفراد) از خود ساخته و پرداخته باشد. متأسفانه اینجانب در میان تفاسیری از سوتراها که تا زمان حیات بیرونی، تحریر یافته است، نتوانستم مفهومی مشابه پیدا کنم. ولی همچنان تصور می‌کنم این پرسش و پاسخ باید ناظر بر شرح و تفسیری بر سوتراها باشد که بیرونی از آن آگاهی داشته و محتوای آن را مناسب و ارزشمند برای ترجمه تشخیص داده است. البته مشکل به اینجا ختم نمی‌شود زیرا ۲ مورد از هفت نتیجه‌ی تجرّد نیز در اصل متن مخدوش و افتاده است. در هر حال سایر موارد، نشانه‌های یقین و خلوصی است که از معرفت مبتنی بر تشخیص و تمییز دائمی حاصل می‌شود. البته باید توجه داشت که چنین مضامینی را از چشم‌اندازی ریاضت‌جویانه نباید درک و تفسیر کرد. بر

فرض تصور لذات به عنوان درد و رنج و گریز از نیازهای نفسانی کاری جز ضعیف (Tanu) و یا سرکوب (Vicchinna) کردن خواسته های نفسانی نیست. و همانطور که در آغاز این بخش دیدیم چنین مسیرهایی ما را به آزادی رهنمون نخواهند شد. بلکه باید بر اساس صرفِ مشاهده و خلوصِ آگاهی، ذاتِ لذات را عین درد و رنج دید. و این نوعی خیالبافی بر اساس قدرت تصویرسازی ذهنی به منظور توسعه ی نوعی بیزاری نسبت به امیال نیست. زیرا بنابر فلسفه ی یوگا میل (raga) و بیزاری (dvesha) دو روی یک سکه هستند و گذر از یکی از آنها با دیگری ممکن نیست. این دو رو همواره به یکدیگر تغییر می یابند و چرخه ی نوسان آنها هرگز پایانی ندارد. و تنها تشخیص (Viveka) و استقرار در حقیقت فردی (Sva - rupa) باعث توسعه ی آگاهی و بصیرت در سالک می شود.

پرسش چهلم پرسنده گفت: و با چه این هفت امر حاصل می‌شود؟
پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: با خصلت‌هایی که عالِم را پاک و مقدس می‌کند.

پرسش چهل‌ویکم پرسنده گفت: و آن خصلت‌ها چه هستند و چه تعدادند؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: و آنها هشت خصلت هستند. اولین آنها به طور خلاصه دست برداشتن از شرّ است و به تفصیل عبارت است از ترک آزار و اذیّت تمامی موجودات زنده و دوری از ناراستی و خشم و زنا و دوری از آمیزش و اختلاط با دنیا بدون اینکه آن دوری مشروط به زمان خاصی بوده و یا مکانی در آن استثناء شود. و در آن کفایت به ترک فعل بدون امری با آن نمی‌کند و محدود به خشنودی آن فعل از فاعلش نمی‌گردد.

و انواع شر هر چند که از نظر مقدار، صورت و کیفیت عوامل آن فراوان است ولی شرور خالی از غضب، طمع یا نادانی نمی‌باشند.

صورت شر نیز با افراط و تفریط در پایان و درجات بین آن دو متفاوت می‌گردد و چون اشیاء به اضداد خود شناخته می‌شوند معلوم است که هر کس، دیگری را به

قتل برساند به دلیلِ جهالت، درد و شدتی را بر مقتول وارد کرده است. چنین کسی مکافات عملی که مرتکب شده است از او پنهان نخواهد بود، همانگونه که فعل او مرکّب از جهل و درد است. و هرگاه امر چنین باشد [و به این امر واقف شود] پس قتل را ترک گفته و ضد آن دو [جهل و درد] را جایز شمارد و چون امر چنین شد پس کسی که قتل را ترک گفته به ضد آن دو جزا داده شود. سپس چیزی بر او بازگشت نمی‌کند تا او را آزار دهد و چگونه چیزی به او بازگشت کند در حالیکه نزد او عادات متقابل مساوی هستند تا آنجا که آنها را به یک صورت و در یک جایگاه مشاهده می‌کند. همانگونه که ماری بر راسو فرود نمی‌آید و راسو بر مار فرود نمی‌آید.

و امّا ناراستی که ذاتاً زشت و ناشایست است و هر کس طبیعتاً راستی را نیک شمارد و آن را ترجیح دهد، به والاترین درجات بهشت پاداش داده شود. و هر کس نفس خود را از شیطانِ غضب و حقارتِ دزدی حفظ کند، به ادراک و رؤیت هر گنجی بر پشت خاک و ذخایر و گنج‌های موجود در دل خاک موفق شود. و هر کس خود را به نجاست زنا ناپاک نسازد، شایستگی اقتداری را یابد که هر آنچه از اعمال شگفت انگیز اراده کند، تحقق یابد و مکان و زمان در اختیار او قرار می‌گیرد. و هر کس [خود را] از دنیا جدا سازد و با آن خود را آمیخته نکند بر احوال گذشته‌ی خود قبل از ورود به این کالبد، آگاهی یابد که چگونه و در کجا بوده است.

و امّا خصلت دوم و آن خلوص و پاکی ظاهر و باطن است، پس هر کس پاکی تن و نظافت آن را قصد کند... [خط غیر واضح است] و از ناپاکی تن بیزاری جوید، پس از آن ناپاکی نجات یابد و نجاست را دشمن بدارد و از آن به میل و علاقه به آنچه نجس نیست، باز گردد و در نتیجه نفس را بر بدن برگزیند. و هر کس از خوردنی‌ها روزه گیرد، بدنش را تکیده، جوارحش را پاک و حواسش را هوشیار سازد. و هر کس قناعت کند و طمع نورزد از سختی آسوده و از بندگی رها شود. و هر کس تسبیح گفتن بر ملائکه و روحانیون را افزون کند، قلبش با آن روحانیون که قصد می‌کند، الفت گیرد و همراهی با آن روحانیون و ملائکه را آغاز کند. و هر

کس بر تمجید و یاد خداوند سبحان مواظبت کند، قلبش از هر که جز اوست، دور شود و به سوی [حق] باز گردد پس نزد او قرار یابد.

و امّا ویژگی سوم و آن سکون است، پس هر کس در طلب چیزی تلاش و سعی فراوان می‌کند و در واقع طلب، حرکت است و میل و شوق به حرکت، پایان راحتی و آسودگی است. پس هرگاه فرد از جمیع اشیاء دوری جسته و وجهه‌ی همّت خویش را هیچ شیئی قرار ندهد، به حقیقت [به مرتبه‌ی] سکون رسیده و پاداش او آن است که هیچ چیز از گرما یا سرما او را آزار ندهد و گرسنگی و تشنگی او را ناراحت نسازد و هیچ ناراحتی و فشاری را حس نکند پس در نتیجه راحت و آرام گیرد.

و خصلت چهارم ساکن ساختن تنفس [از جهتِ] داخل و خارج کردن هواست و دور ساختن آن دو [دم و بازدم] است تا مانند کسی که در داخل آب ساکن قرار می‌گیرد [برای مدّتی] بی نیاز از هوا و تنفس شود. پس هر کس برایش [حبس نَفَس] حاصل شود، هر کدورتی از قلبش زایل شده و قادر بر انجام هر چه اراده کند خواهد بود.

و ویژگی پنجم عبارت است از حفظ حواس [پنجگانه] از پخش و توسعه [به بیرون] تا جایی که هیچ چیزی را مگر در داخل احساس نمی‌کند و در وراء هیچکدام از حواس چیزی را نمی‌شناسد مگر همان حس، و به‌واسطه‌ی آن به نگهداشتن حواس و حاکمیت بر آنها توانا شود.

قطعه‌ی دوم در راهنمایی و ارشاد به عملی که در قطعه‌ی اوّل معرفی شد، به پایان رسید.

شرح:

پرسش و پاسخ طولانی چهل‌ویکم خلاصه و جمع‌بندی فرازهای بیست‌وهشت تا پنجاه‌وپنج سادانا پاداست. یعنی بیرونی بیست‌وهشت فراز را در یک پرسش و پاسخ بیان کرده است و به همین علت پاسخ این پرسش بسیار طولانی به نظر می‌رسد. در

هر حال مضمونی که در طی این بیست‌وهشت سوترا ارائه می‌شود به عنوان راه عملی و سلوک یوگیانه به سوی وصال و فنا یا اصطلاحاً آشتانگا یوگا (Astanga Yoga) معروف است. آشتانگا ترکیبی از آشتا به معنای هشت و آنگا به معنای مرحله و منزل است پس آشتانگا یوگا یعنی هشت منزل به سوی وصال و از آنجا که منزل هشتم همان استغراق و جذبه است لذا می‌توان هفت منزل را به عنوان مسیر و راه و هشتمین مقام را نتیجه و محصول این سیر و سلوک به حساب آورد.

در اینجا به طور خلاصه به معرفی این هشت مقام پرداخته می‌شود:

می‌دانیم که یوگا راهی است برای مهار امواج فکری و آزاد ساختن کل انرژی فکر از قالبهای محدود اندیشه و عادات ذهنی، لذا راه یوگا نیز راهی به سوی این آزادی است. مَقسم این تقسیم‌بندی (یوگای هشت مرحله‌ای) در واقع همان قوای ذهنی و نیروی فکر است. پس سلوک یوگا، سلوکی است بر پایه‌ی خلوص فکر و رهایی از قیود و محدودیت‌های اندیشه و نفی خواطر.

این هشت مرحله عبارتند از: یاما (Yama)، نیاما (Nyama)، آسانا (Asana)، پراناياما (Pranayama)، پراتیاهارا (Pratyahara)، دارانا (Dharana)، دیانا (Dhyana) و سامادی (Samadhi) هفت مرحله‌ی اول آگاهی بشری را به سوی وحدت و کمال یعنی «سامادی» که هشتمین منزل طریق یوگاست پیش می‌برد. این هشت مقام، جغرافیای سلوک یوگیانه به حساب می‌آیند.

یاما: یاما را معمولاً به «انضباط شخصی»، «پرهیزکاری» و حتی «قوانین زندگی» ترجمه کرده‌اند. ولی در هر حال یاما در زبان سانسکریت معمولاً به معنای «مهار کردن» و «تحت ضبط و نظم در آوردن» به کار رفته است. یاما شامل پنج قانون بزرگ و عمده می‌شود که عبارتند از:

بی‌آزاری (Ahimsa)، راستی و حقیقت‌گویی (Satya)، درستکاری (Asteya)، پاک‌دامنی (Brahmacharya) و نادلبستگی و جمع نکردن متاع دنیا از روی وابستگی (Aparigraha).

اینها قوانین و حالاتی کاملاً درونی و فطری هستند ولی در کل این مجموعه (یعنی هشتم مقام) از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. زیرا ما می‌توانیم انعکاس این قوانین درونی را در حیات اجتماعی خود به وضوح ملاحظه کرده و از اجرای کامل آنها اطمینان حاصل کنیم. به همین دلیل تحلیل و بررسی این قوانین از قوانین و مقامات بعدی ساده‌تر می‌باشد. مقامات بعدی، هر چه جلوتر رویم، انتزاعی‌تر و شخصی‌تر می‌شوند.

عموماً قوانین یاما را اخلاقِ یوگا یا آموزه‌های اخلاقی به‌حساب می‌آورند. ولی باید یادآوری شود که قوانین یاما، قوانین اخلاقی به معنای مرسوم نیست. در واقع «یاما» نوعی خودکاوی برای درک اعمال نادرست و آزاد ساختن انرژی بلوکه شده در قالب‌های غلط فکری است که خود باعث سیالیت انرژی و آزادی فکر خواهد شد.

می‌دانیم که بسیاری از باید و نبایدها و آنچه به‌اصطلاح خوب یا بد تصور می‌شود ریشه در فرهنگ و سنت‌های اقوام مختلف دارد و به همین دلیل در محل‌ها و یا دوره‌های مختلف زمانی ممکن است تغییر کرده و پسندیده، ناپسند تلقی شود. از سوی دیگر آنچه برای یک کودک یا انسان‌های غیرمتمدن مناسب یا نامناسب تشخیص داده می‌شود چه بسا برای فردی بالغ یا انسان‌هایی با تمدن و فرهنگی والاتر متفاوت تلقی شود. *پاتانجالی* در فراز سی‌ویکم از سادانا پادا تأکید می‌کند قوانین یاما متغیر نبوده و هر انسانی با فطرتِ سلیم آنها را می‌پذیرد:

«قوانین یاما در تمامی قلمروها علیرغم تولد(jati)، مکان(desa) و زمان(kala) عهدهایی(vrata) سترگ(mahant) به‌حساب می‌آیند». [۱]

معیار پذیرش این قوانین صرفاً حکم عقل و منطق نیست، بلکه بی‌توجهی به آنها مایه‌ی از دست دادن انرژی و نیروی حیاتی است. برای روشن شدن مطلب لازم به یادآوری است که فلسفه‌ی بنیادین سوتراها ناظر بر این است که در هستی دو اصل ازلی وجود دارد به نام پوروشا و پرکریتی یا آگاهی و ماده و هدف از بسط و توسعه‌ی جهان مادی، خودآگاهی تفصیلی پوروشاست. به عبارت دیگر طبیعت جنبه‌ی خلّاقه‌ی

۱- *جاتی دشا کالا سامایا آناواچینا ساروا بوما ماها ورتام*

(Jati– desa– kala– samaya– anavacchinnah sarva– bhauma maha vratam)

پوروشاست که با چرخه و بسط آن، پوروشا خود را در آن می‌بیند. به این ترتیب پرکریتی در حکم آینه‌ای برای پوروشا محسوب می‌شود.

در قلمرو عالم صغیر پوروشا ذات و روح فردی و پرکریتی قوای تن و نفسِ انسان است و در واقع چرخه‌ی حیات و زندگی، امکان آگاهیِ تفصیلیِ خویش از خویش را فراهم می‌سازد. بنابراین آنچه در این میان حائز اهمیت است، چرخه‌ی حیات و زندگی (پرکریتی) است زیرا امکان به خودآگاهی رسیدن ناظر بر تداوم چرخه‌ی طبیعت است که آینه‌ای را می‌مانَد که در چرخه‌ی طبیعی خود تمامی زوایای آشکار و پنهان روح را بر او جلوه‌گر می‌سازد.

و عواملی که باعث انسداد در حرکت چرخه‌ی انرژی روانی ما می‌شود عموماً مرتبط با تمرکز نیروی ما بر الگوهایی است که خود را با آنها یکی احساس کرده‌ایم و در نتیجه سَیَلان در کل مسیر مخدوش شده و ما به اسارت توهم خود در می‌آئیم.

به این معنا خشونت واکنش به بی‌مهری نسبت به قالب و خواسته‌ای است که بر خود فرض کرده‌ایم. به این ترتیب معیار اخلاق در چرخه‌ی قوانین یاما حفظ نیروی حیاتی به‌منظور امکان حرکتِ چرخه‌ی قوای نفسانی بدون چالش با سایر نفوس است. زیرا حرکت چرخه‌ی قوای روانی، تنها امکانِ ذات برای معرفتِ تفصیلی به خود است.

نیاما: نیاما را به واجبات، قوانین زیست و تکالیف فردی ترجمه و تعریف کرده‌اند. پس از درک و عمل به قوانین یاما، که منجر به جمع انرژی متفرق می‌شود، و در کنترل وابستگیهای مختلف نسبت به اطرافیان و مظاهر دنیوی تأثیرات مطلوب می‌گذارد، لازم خواهد بود آدابِ فردی و آگاهی از احوال درون را توسعه دهیم. قوانین یاما، بر اساس عملکرد ما، در محیط اطراف و اطرافیان معنی پیدا می‌کند. آزار یا بی‌آزاری، هر چند ریشه در قلب انسان دارد، ولی عکس‌العمل آن نسبت به اطرافیان، در محیط خارجی قابل رؤیت است. در طی تعالیم نیاما، آگاهی و امواج ذهنی متمرکزتر شده و مستقیماً بر نحوه‌ی عملکرد یوگی در خلوت خود و انضباطهای شخصی متمرکز می‌شود. قوانین نیاما بر اساس تعالیم یوگا سوترا(۳۲ / ۲) عبارتند از:

۱- پاکیزگی و طهارت (saucha) ۲- قناعت و رضا(santosa) ۳- ریاضت و تزکیه ی نفس (tapah) ۴- خودکاوی و مطالعه ی کتاب زندگی خویش(svadhyaya) و ۵- تسلیم شدن به خداوند (isvarapranidhanani).

این قوانین، پیوندی عمیق با قوانین پیشین دارند. چون دل خود را از ترس، نگرانی و خودبزرگ‌بینی پاک کنیم و از مقایسه کردن رها سازیم، و به مقام رضا و خرسندی از هر آنچه داریم نایل شویم، کم کم قادر خواهیم شد احساسات عمیق‌تر خود را مستقیماً دریابیم و به تلطیف آنها بپردازیم و به قدرت تزکیه و توجه باطنی، لطافت وجودی خود را افزون کنیم، و این خود نیازمند درون‌کاوی‌های عمیق‌تر نسبت به جمیع ارتباطات، حالات و احساساتمان می‌باشد. و در نهایت با درک نیرویی عالی‌تر و هدایتگر در هستی و هوشیار بودن نسبت به نداهای او، قوانین نیاما که زیربنای آنها در اصول یاما پایه‌ریزی شده بود به کمال می‌رسند.

آسانا: معمولاً به وضعیتهای تن و تسلط بر قوای بدنی درک و ترجمه می‌شود، امّا آسانا در لغت از ریشه ی آس(as) به‌معنای سکون و نشستن اخذ شده است و به نظر می‌رسد هر چند در دوران بعد از کلاسیک یوگا و به‌ویژه با ظهور فرقه‌هایی چون نات(Nath)، درک آساناها بیشتر به حالات بدنی و تنوع این وضعیتها سوق داده شده است ولی در گذشته و در دوران کلاسیک یوگا، آسانا بیشتر به معنای سکون و آرام یافتن بوده است و این سکون را می‌توان ناظر بر بدن و یا حتّی ثبات و آرامش ناظر بر مشاهده‌ی چرخه‌ی امواج ذهنی درک کرد. مسلّماً پیش از مجذوبیت به درون، استحکام در اراده و طاقت حفظِ توجه به مشاهده‌ی چرخه‌ی قوای روانی ضروری است. در هر حال بیرونی آسانا را به معنای اخیر درک کرده است.

پرانایام: پرانایام مخفف دو واژه‌ی پرانا(Prana) و آیاما(Ayama) است. پرانا، یکی از عالی‌ترین قوای پروردگار در هستی است که مایه‌ی حیات و قوام کل موجودات می‌شود. این نیروی عالی در هستی، کارگزار اعمال موجودات و در انسان، امکان عملِ حواس و

قدرت اجرای افعال اندام و نیروی تفکر را فراهم می‌سازد. پس «پرانا» مشترک لفظی است میان دو معنای کیهانی و انسانی. امّا «آیاما» به معنای گستردگی و توسعه است پس پرانایاما یعنی دم گستری یا توسعه‌ی انرژی حیاتی.

در تعالیم یوگا گفته شده برای توسعه‌ی نیروی حیاتی لازم است که یوگی سه قدم بردارد: ۱. پراناگیانا(Prana Jnana) ۲. پرانانیگراه (Prana Nigraha) ۳. پرانایاما(Pranayama)

۱. **پراناگیانا:** به معنای درک و هوشیاری از جریانات انرژی (پرانا) در تن است. این مرحله با آگاهی از تنفس و ماهیت دم و بازدم آغاز شده و به سطوح ظریف‌تری پیش می‌رود.

۲. **پرانانیگراها:** نیگرا به معنی تدبیر، کنترل و مهارت است. پس پرانانیگراها، کنترل، تدبیر و تسلط بر جریانات ظریف پرانای فردی است. در متون یوگا، مانونیگراها به معنای کنترل ذهن و اندریا نیگراها نیز به معنای کنترل حواس استفاده شده است. در سنت هاتا یوگا، فنون بسیاری وجود دارد که تحقق این هدف را میسر می‌سازد.

۳. **پرانایاما(پراناآیاما):** همان طور که قبلاً هم اشاره شد، منظور از پرانایاما توسعه و گسترش پراناست. در این مرحله، یوگی وارد حالتِ حبس دم خود به خودی می‌شود و تغییرات کلی در انرژی‌های او پیش می‌آید. تغییر جریان وایوها در این مرحله باعث به جریان افتادن استعداد و نیروهایی خفته و اسرارآمیز در یوگی می‌شود.

پراتیاهارا: یا انتزاع حواس، مرکب از دو واژه‌ی آهارا(Ahara)(= برکشیدن، برکندن) و پراتی(Prati) (= مقابل، در برابر) است. منظور از پراتیاهارا برکشیدن انرژی سیّال ذهنی از برابر قالبهای ذهنی و محدودیت‌های حواس است. پس از آنکه سالک یوگا موفق در حبس دم خود به خودی شد، به طور کاملاً طبیعی آگاهیِ او به درون کشیده می‌شود. در این مرحله، هوشیاری یوگی متوجه بر «چیتاوریتی»ها (= امواج پریشان ذهنی) نیست بلکه آگاهی فردی متمرکز بر انرژی زیربنایی این امواج ذهنی است. به این دلیل یوگی از رؤیت اشکال و صور اندیشه به قضاوت و مقایسه نپرداخته و در نتیجه دچار کنش‌های ذهنی نخواهد شد. او کاملاً وارسته و شاهد نیروها و انرژی‌های درون خود است.

دارانا: دارانا از ریشه ی «دِر»(dhr) به معنای حفظ کردن و نگه داشتن مشتق شده است. پس از آنکه سالک توانست کاملاً آگاهانه، آزاد و رها، امواج فکر و انرژیهای درونی خود را که همراه با احساسات مختلف است نظاره کند (= پراتیاهارا) نوبت مرحله ی بعدی یعنی تمرکز عمیق و کامل قوای ذهنی می‌رسد. این مرحله نیز در تعاقب حالت پراتیاهارا حاصل می‌شود.

دیانا: واژه ی«دیانا» نیز از ریشه ی دیای(dhyai) به معنی مراقبه کردن و مشاهده ی احوال درونی مشتق شده است. دیانا، تکامل حالت «دارانا» یا تمرکز عمیق و کامل است. یوگی، پس از آنکه توانست امواج انرژی جاری و پر نوسان درونش را مشاهده کند (= پراتیاهارا) آمادگی پیدا می‌کند تا آگاهی خود را بر روی موج و گردابه‌های انرژی درونی متمرکز سازد (= دارانا). در قدم بعدی که نتیجه ی بلافصل مرحله ی قبل است، مشاهده ی موضوع تمرکز ممکن خواهد شد. در واقع مراقبه یا «دیانا» هم افق شدن یا حشر معنوی با موضوع «دارانا»ست. به این ترتیب ذات و حقیقتِ موضوع دارانا برای یوگی آشکار و روشن می‌شود.

سامادی: سامادی را می‌توان به استغراق، وصال و فنا در موضوع مراقبه معنا کرد. به طور خیلی خلاصه پس از آنکه یوگی هوشیاری خود را به میدان‌های انرژیِ درونی گسترش داده و مشاهده‌گر امواج لطیف درونی شد (دارانا و دیانا) ماهیت این امواج وجودی که همانا حوزه‌ای فوق‌العاده قدرتمند و لطیف از انرژی ساری و آگاهی حاکم بر آن است را مشاهده خواهد کرد. یوگی با مراقبه‌های مکرر خود درمی‌یابد که زیربنای تمامی موجودات و از جمله خودِ او، چیزی جز همان حوزه ی قدرتمند انرژی و آگاهی نیست. و چون هوشیاری پرورش‌یافته و متمرکز او بر روی این حوزه ی آگاه و مقتدر متوجه شود (با توجه به اینکه یوگی نیز در باطن همراه سایر موجودات در آن حوزه مشترک است) همه ی هستی را در یگانگی محض و معجزه‌آسایی درمی‌یابد. این احساس و درک یگانگی و رؤیت هستی، در کلیّت محض، همانا والاترین و فرخنده‌ترین مقام در یوگا، یعنی سامادی است.

البتـه بـرای سامادی نیـز مراحـل و مراتـب متعـددی برشـمرده‌اند و مراتـب عالـی آن گذشتن از پرکریتی و مراتب سه گونا و استغراق کامل در آگاهی ناب پوروشاست.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) به علت‌های مختلفی می‌توان تصور کرد "سوتراها" متنی یک دست که تألیف و گفتار یک سراینده باشد نیست.

استفاده از یک واژه در مفاهیم دوگانه مثل استفاده از واژه‌ی آسمیتا(Asmita) که ابعادی مثبت و منفی از آن در طی فرازهای سامادی پادا و سادانا پادا ارائه شده است.

استفاده‌های مختلف از واژگان تاپا، سوادهیایا و ایشوار پرانیدهانا در ساختارهای سالکانه که در نظام‌های متفاوتی در آغاز و پایان سادانا پادا ارائه شده است.

معرّفی دو نظام متفاوت سالکانه یعنی کریایوگا و آشتانگایوگا که هر کدام ساختاری مستقل دارند و ارائه‌ی این دو طریقت مختلف در یک متن سؤال برانگیز خواهد بود.

در هر حال از فراز بیست‌وهشتم از ساداناپادا تا هشتم از ویبوتی پادا ناظر بر معرفی سنت یوگیانه هیرانیا گاربهاست.

ضمناً فراز اول از کیوالیا پادا باید بعدها به سوتراها افزوده شده باشد. سایر فرازها به طور یکدست و یکنواختی بیان آراء پاتانجالی است.

(۲) می‌دانیم که احیاء آموزه‌های راست‌پندار هندو توسط برخی فرزانگان هند مثل شانکاراچاریا باعث عقب رانده شدن تعالیم بودا و پس زدن این آموزه‌ها به کشورهایی مثل تایلند، برمه، نپال، تبت و چین شد و در دورانی که هندشناسان بزرگی از ایران و فرهنگ اسلامی تلاش در تبیین آراء هندوان کردند تنها با هندوها روبرو شدند. گزارش ایرانشهری، بیرونی، میرفندرسکی و حتّی داراشکوه عموماً ناظر به تعالیم راست‌پندار هندوست.

(۳) در متون یوگا مثل گیتا اشاره شده است که تاپا و ریاضت اگر منجر به صدماتی بر جسم و ذهن شود در قلمرو تاماس و اگر برای رسیدن به قدرت و کرامات باشد در قلمرو راجاس است امّا ریاضت ساتوایی تنها محصول توسعه‌ی آگاهی است که استحاله و تحولات واقعی را در پی‌آرد.

(۴) به نظر می‌رسد حالات شوچی و آشوچی، دوکا و سوکا تمامی باید مرتبط با دوگانگی آگاهی و طبیعت یا روح و ماده درک شوند. شوچی خلوص آگاهی است. یعنی آگاهی در شرایطی که خود را مقیّد به شوائب مادی نمی‌بیند و آشوچی یعنی آگاهی در شرایطی که خود را مقیّد به ماده و طبیعت کرده است. دوکا رنج ناشی از دوگانگی میان پوروشا و پرکریتی است و چون آگاهی در خود مستقر شود از این رنج آسوده می‌شود که همان سوکاست. اصولاً واژه‌ی سانسکریت دوکا از دو جزء دو به معنای دو و آکاشا یعنی فضا ترکیب یافته است. پس یعنی فضای پیش آمده از دوگانگی روح و ماده که به عبارتی همان مایا یا توهم کیهانی است.

۵. ترجمه و شرح تطبیقی قطعه‌ی سوّم

کرامات(Vibhuti - Pada)

«هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا انذاری که قبلاً داده است درست درآمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید، زیرا این امر در قوانینِ طبیعت، علل و اسبابِ معینی دارد.»

ابن سینا

اشارات و تنبیهات (۷-۱۰)

این بخش از سوتراها، متمرکز بر تحلیل و بررسی کرامات و قدرتهای غیرمعمول است. البته تمامی فرازها به این مسئله نپرداخته و می‌توان مفاهیم ارزنده‌ای را کنار بحث از سیدهی‌ها (Siddhi) یا قدرتهای فوق‌بشری در همین فصل یافت.

امّا نامی که برای این فصل در متن سانسکریت انتخاب شده ویبوتی است که از پیشوند وی(Vi) به‌معنای "توسعه و دوری"، مصدر بو(bhu) به‌معنای "شدن" و پسوند تی(ti) تشکیل شده و در مجموع یعنی "آنچه باعث توسعه می‌شود". این معنا کاملاً با فلسفه‌ی کرامات در اندیشه‌ی *پاتانجالی* تناسب دارد. زیرا برخلاف نظر برخی که اظهارِ کرامات را ناشی از کم‌مایگی و غرور سالک به‌حساب می‌آورند، لااقل در این مکتب که احتمالاً بیش از سایر طریقت‌ها به تحلیل و شمارش کرامات پرداخته، پرورش این حالات یعنی افزایش کنترل بر لایه‌های عمیق‌تر نفس و جان. به عبارت دیگر، این طریقی است به‌منظور توسعه‌ی کنترل و بسط آگاهی در حوزه‌های ظریف روان، و چه

این تصور راست باشد و چه ناراست، بخشی از سیر و سلوک یوگیانه را شکل داده و به علت اهمیتی که داشته، یک فصل (Pada) مستقل از سوتراها را به خود اختصاص داده است. لازم به ذکر می‌باشد که در همین آموزه‌ها، اظهارِ کرامات را به مردم عادی به علت تفوق بر آنان و وابستگی و غرور، امری خطا و در بردارنده‌ی عواقبِ خطیری (Samskara) به حساب آورده است.

این بخش شامل ۵۵ رمز گفتار (Sutra) می‌شود که بیرونی در طی ۱۵ پرسش و پاسخ ترجمه و شرح داده است و به مضامین ذیل می‌پردازد:

فراز اول تعریف تمرکز قوا.

فراز دوم تعریف مراقبه.

فراز سوم تعریف فنا و جذبه.

فرازهای چهارم تا ششم حالات مجذوبیت به چیزی و نتایج آن.

فرازهای هفتم و هشتم مراتب درونی و بیرونی یوگا.

فرازهای نهم تا پانزدهم تأمل در حالات ژرف آگاهی ناظر بر مفهوم استحاله و تحول‌های وجودی.

فرازهای شانزدهم تا چهل‌ونهم تمرین مجذوبیت و گسترش ابعاد تاریک آگاهی ناظر بر تمرین پرورش کرامات.

فرازهای پنجاه و پنجاه‌ویک والاترین حالت وارستگی و آخرین احتمال اسارت در وابستگی‌ها.

فرازهای پنجاه‌ودو تا پنجاه‌وپنج مجذوبیت به آنات و نتایج حاصل از آن و والاترین بصیرت.

بخش سوم - کرامات

۱. تمرکز [دارانا] حفظ آگاهی بر موضوعی واحد است.

۲. مراقبه [دیانا] به جریان در آمدن آگاهی بر همان موضوعِ واحد است.

۳. و فنا و جذبه [سامادی] غرقه ماندن در آگاهی در فراق هر موضوعی است.

***

۴. و تمرین آن هر سه با همدیگر سامیاما (Samyama) یا مجذوبیت به امری خوانده شود.

۵. از چیرگی بر سامیاما، بصیرتی متعال هویدا شود.

۶. امّا مراتب تکامل و توسعه‌ی آن، تدریجی است.

۷. در برابر پنج مرحله‌ی گذشته، این سه [دارانا دیانا سامادی] اجزاء درونی "یوگا" به‌شمار آیند.

۸. هر چند حتّی این سه نیز در برابر مراتب ژرف جذبه (nirbija Samadhi)، خارجی به‌شمار می‌آیند.

***

۹. چون تأثرات ناخودآگاه به خاموشی گراید، آن استحاله‌ی آگاهی که در لحظه‌ی خاموشی پدید می‌آید، پرورش یابد.

۱۰. جریان آرام این نحوه‌ی آگاهی، از تأثرات درونی اثر پذیرد.

۱۱. با زوال تمامی موضوعات [در پیشگاه آگاهی ناب] و تجلی وضعیت یک دله‌ی نفس، آگاهیِ استحاله یافته که محصول جذبه است، پرورش یابد.

۱۲. و مجدداً چون ایده‌های برانگیخته شده و سکون یافته به تعادل رسند، آن استحاله‌ی آگاهیِ یک جهت یافته تحقق یابد.

۱۳. و به این طریق استحاله‌های صورت، زمان و حالتِ [آگاهی، منظور حالات خواب، رؤیا و بیداری است] در زمینه‌ی عناصر و حواس توضیح داده می‌شوند.

۱۴. و هر صورتی با حالات سکون، برانگیخته و متغیر تطبیق داده می‌شود.
۱۵. علت اختلاف میان این استحاله‌ها، اختلاف در توالی است.

***

۱۶. و از طریق سامیاما بر سه صورت استحاله، دانش گذشته و آینده حاصل شود.
۱۷. به طور طبیعی یک سردرگمی از بابت تطبیق ایده، متعلّق عینی و واژه‌ای که به آن نسبت داده می‌شود، وجود دارد. با سامیاما بر تمایز میان این سه، دانشِ استماع نغمه‌ی تمامی موجودات حاصل آید.
۱۸. از طریق ادراک مستقیم تأثراتِ ناخودآگاه، یوگی به دانش تولدهای پیشین [خویش] پی‌برد.
۱۹. و با ادراک مستقیم ایده‌ی دیگری، دانش [مشاهده‌ی] ذهن دیگران حاصل شود.
۲۰. ولی این دانش [مشاهده‌ی ذهن دیگران] که با یاری صورت ذهنی [دیگری] حاصل شود، شامل تمامیتِ وجودی آن دیگری نخواهد شد.
۲۱. با سامیاما بر شکل بدن و متوقف ساختن ادراک [شکل]، که گفته می‌شود گسسته شدن بازتابِ نور اشکال با چشم است، ناپدید شدن حاصل شود.

بازتاب گفتار، کردار و رفتار ما [کارما] دوگونه است:

۲۲. در جریان و یا خاموش، با سامیاما بر آنها پیشگویی زمان مرگ و حوادث ممکن باشد.
۲۳. با سامیاما بر دوستی، مهر و نیک‌دلی، این قدرت‌ها شکوفا شوند.
۲۴. با سامیاما بر قدرت و زورمندی، توانی چون نیروی فیل حاصل شود.
۲۵. با چنگ انداختن بر انوار درونی، دانش آنچه پنهان، دور و یا لطیف است، به‌دست آید.
۲۶. با سامیاما بر خورشید، شناخت اسرار گیتی [و مراتب آن] حاصل شود.
۲۷. با سامیاما بر ماه، شناخت اسرار چیدمان سیارات حاصل شود.
۲۸. با سامیاما بر ستاره‌ی قطبی، شناخت اسرار حرکات سیارات حاصل شود.

۲۹. با سامیاما بر چرخه‌ی ناف، شناخت ساختار تن حاصل شود.

۳۰. سامیاما بر حفره‌ی گلو، گرسنگی و تشنگی را ناپدید سازد.

۳۱. با سامیاما بر عصبِ ظریف لاک‌پشت(Kurma)، ثبات پدید آید.

۳۲. با سامیاما بر نور در سر، رؤیتِ کاملان حاصل شود.

۳۳. و یا از طریق تنویر و درخششِ درون، یوگی به شناخت همه چیز نایل آید.

۳۴. سامیاما بر قلب، شناخت اسرار آگاهی را حاصل سازد.

۳۵. تجربه، محصول تصوراتی است که در آن میان خویشتن خویش(Purusa) و نیروی بازتابنده‌ی آن تمایزی درک نشده باشد، با سامیاما بر خودِ خود، جدا از تمامی مقاصد طبیعت، خودشناسی حاصل شود.

۳۶. و از خودشناسی، والامرتبه‌ی روشن‌بینی، [روشن] شنوایی، [روشن] لمسایی، [روشن] چشایی و [روشن] بویایی حاصل شوند.

۳۷. و اینان برای جذبه‌های عمیق، موانع و کراماتی برای قلمرو بیداری ذهن‌اند.

۳۸. با وانهادن عللِ به بند درآمدن در تن، و توسعه‌ی احساس پیش رفتن، توانایی ورود به تنی دیگر حاصل شود.

۳۹. از طریق کنترل و چیرگی بر نَفَس بالارونده(Udana)، سالک قدرتِ فرا ماندن بر آب، گل و لای و تیغ را به‌دست آورد.

۴۰. از طریق کنترل و چیرگی بر میان نَفَس(Samana)، درخشش و تلالو حاصل شود.

۴۱. سامیاما بر رابطه‌ی میان گوش و اتر، شنوایی آسمانی را پرورش دهد.

۴۲. با سامیاما بر پیوند میان بدن و اتر و انطباق آن با آگاهی از سبکی چیزهایی چون پنبه قدرت به هواپری حاصل شود.

۴۳. نوسان خارجی و غیرقابل تصور آگاهی که همان حالت شکوهمند آگاهیِ نامقیّد به تن باشد، حجاب پوشاننده‌ی نور درونی را منکشف سازد.

۴۴. با سامیاما بر ابعاد مادی و لطیف، اَشکال ذاتی و ارتباط معنایی میان عناصر، چیرگی بر آنان حاصل شود.

۴۵. و از ره چیرگی بر عناصر، کراماتی والا چون کوچک شدن.... و کمالِ تن و فناناپذیری طبع حاصل آید.

۴۶. زیبایی، وقار، قدرت، چالاکی و طبع سالم کمال بدن است.

۴۷. با سامیاما بر جریان ادراک، بر صورت ذاتی، بر من و پیوند میان آنها، تسلط و چیرگی بر حواس حاصل شود.

۴۸. و از ره چیرگی برحواس، ذهن شتاب گرفته و فارغ از محدودیت عملکرد حواس بر ساختار طبیعت تسلط یابد.

۴۹. و آن سالک که به شناخت تفکیکی میان ذات (Purusa) و چرخه‌ی طبیعت نایل آمده، به علم لایتناهی و تسلط بر تمامی ابعاد وجود نایل آید.

***

۵۰. و با نادلبستگی به حتّی چنین معرفتِ خجسته‌ای، بذر هر نقص و عیبی زائل شده و یگانگی در بصیرت و مشاهده حاصل شود.

۵۱. از روی علاقه یا غرور نباید به دعوت موجودات آسمانی پاسخ گفت که سقوط به لایه‌های نازل وجود و زایش‌های دیگر را سبب شوند.

***

۵۲. و سامیاما بر لحظه و توالی آنات، بازشناختِ آگاهی از ذات [ریشه‌ی آگاهی] را در پی‌آرد.

۵۳. و از آن هوشیاری از تمایز میان دو مشابه حاصل شود که به طور معمول بر اساس اختلاف میان مقولات، شخصیت و موقعیت تمییز داده می‌شوند.

۵۴. و تنها این معرفت حاصل از تشخیص [روح از طبیعت] رهاننده است. و آن ورای زمان و مکان و شناخت مطلق است.

۵۵. و با همسویی خالص‌ترین سطح ساتوا با ذات [پوروشا] والامرتبه‌ی خودآگاهی [کیوالیا] حاصل آید.

قطعه‌ی سوّم

ترجمه:

و ویژگی ششم سکینه و طمانینه [قلبی] است که با قرار یافتنِ قلب بر موضوعی واحد محکم و استوار شود، و خصلت هفتم عبارت است از دوامِ فکر در آنچه قلب بر آن استقرار یافته است. [و آن استقرار قلبی] به عدد واقع نمی‌شود که منفصل شود و آن [موضوع] پراکنده و قسمت قسمت شود و یا به موضوع دیگری حرکت کند.

و خصلت هشتم اخلاص در این جهد و کوشش است تا فکر اندیشنده با موضوع تفکر یگانه شود. پس برای هر کس که این هشت خصلت جمع شود و نفسِ او در طی این مراتب کمال یابد، به شرفِ [تجرّد] و بلوغِ کامل [در انفراد] نایل آید.

و این خصلتهای سه‌گانه‌ی اخیر که در قطعه‌ی سوم قرار گرفته و از پنج خصلت [یاد شده در قطعه‌ی دوم] جدا شده، به این دلیل است که آنها از حس دور بوده و به عقل نزدیکتر می‌باشند، و بر لبه‌ی تصور معلوم بوده مجرّد از موادی می‌باشند که از وابستگی‌های حس است.

شرح:

ویژگی‌های ششم، هفتم و هشتم که در سنّت یوگا به نام‌های دارانا(dharana)، دیانا(dhyana) و سامادی(samadhi) معرفی می‌شوند، در شرحی که در پایان بخش دوم ارائه شد بررسی شدند. امّا همانطور که ملاحظه می‌شود بیرونی در آغاز بخش سوم این سه را نه تحت پرسش و پاسخی مستقل بلکه بیشتر به عنوان تکمله‌ای از بخشِ پیش طرح کرده است. و این البته مبتنی بر الگوی ارائه شده در متن یوگاسوتراست. سه فراز اول از بخش سوم شرح و توصیف این سه مرحله است. امّا آنچه در روایت بیرونی جای تأمل دارد اشاره به موارد ذیل است:

الف- بیرونی مرحله‌ی هفتم را چنین ترجمه کرده است: «دوامِ فکر بر آنچه قلب بر آن استقرار یافته است.» که ترجمه فراز دوم از بخش ۳ است: «مراقبه (dhyana) فکر (pratyaya) برموضوعی واحد (eka) است.»[۱] امّا نکته‌ی قابل اعتنا ادامه‌ی توضیحات بیرونی است. او متذکر می‌شود که دوامِ آگاهی بر موضوع مراقبه شرط مراقبه‌ی کامل است. به عبارت دیگر هوشیاریِ ما نباید از موضوع مراقبه منفصل شود و سپس دوباره بر آن موضوع متوجه شود که این مسئله را بر اساس مفهوم "عدد" روشن ساخته است. فرض کنید هوشیاری ما متمرکز بر روی موضوعی مثل یک "ذکر" یا صورتی چون "گل" باشد. اگر هوشیاری ما متوجه موضوعات دیگری شود و دوباره به سوی "ذکر" بازگردد پس یکبار دوامِ فکر ما قطع شده است و هرگاه که این انقطاع صورت پذیرد یکبار اختلال در پیوستگی مراقبه پیش می‌آید و اگر مراقبه پیوسته نباشد دیگر مراقبه نبوده بلکه سکینه (dharana) قلبی است که هر چند بر موضوعی واحد استقرار یابد امّا احتمال انقطاع آن وجود دارد. ولی مراقبه در صورتی مراقبه تلقّی می‌شود که پیوستگی داشته باشد. در هر حال شرح بیرونی منطبق با توضیحات مفصل مفسّرین سوتراهاست.

ب - نکته‌ی دیگری که بیرونی به آن توجه کرده علتِ انتقال سه مرحله‌ی آخر از سلوک یوگیانه به این بخش است. در حالیکه پنج مرحله‌ی اوّل در فصل دوم شرح و بسط داده شده است. همانطور که قابل ملاحظه است بیرونی علت این امر را دوری سه مرحله‌ی آخر از محدودیت‌های حسی به حساب آورده است. لازم به شرح است که این سه مرحله به سادگی قابل تفکیک از هم نبوده و چون سکینه ی قلبی و تمرکز قوا به کمال صورت پذیرد خودبخود زاینده‌ی دو مرحله‌ی بعدی خواهد بود. به همین دلیل این سه مرحله را بر روی هم به عنوان سامیاما (Samyama) یا "با هم به بند آمده"، "با هم به قید درآمده" معرفی کرده‌اند. واژه‌ی سامیاما از دو جزء (Sama) به‌معنای "با هم" و (yama) به‌معنای "قید و بند" ترکیب شده است. که اشاره دارد بر اینکه چون اولین جزء به‌درستی پیش آید، اجزاء دیگر به طور طبیعی پیش خواهند آمد و نیازی به کوششی مضاعف و یا اِعمال فنّی و کاری بیشتر نخواهد داشت.

۱- *تاترا پرتیایا اکاتاناتا دیانام (tatra pratyaya - ekatanata dhyanam)*

پرسش چهل‌ودوم پرسنده گفت: و آیا با [طی آن هشت خصلت] انسان به غایت مطلوب می‌رسد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: کسی که در این خصلت‌های هشتگانه انتقال می‌یابد مانند دندان‌های فرد در انتقال از طفولیت به کهنسالی است [که به‌مرور دندان ها اضافه شده و رشد می‌کنند] ولی دانایی بر آن مراتب هشتگانه یکسان می‌باشد، زیرا که علم از عالم به سوی معلومات منتشر شده و رنگ کثرت می‌گیرد.

پس هنگامی‌که آن [توجه به معلومات] را آرام کرد و عوامل پراکندگی [معلوماتِ حسی] از او جدا شد، به وحدت می‌گراید. خصلت سوم [اخلاص] کلی است ولی پس از آنکه به رتبه‌ی تصور مجرّد و بدون ماده نرسیده باشد و آلتِ وصول به آن خصلت همانگونه که گذشت عادت دادن نفس [به نفی خاطر] است.

شرح:

۱. این پرسش و پاسخ تأکیدی است بر اینکه مراحل سیر و سلوک برای وصول به غایت مطلوب در واقع همان هشت مرحله‌ای است که معّرفی شد. ولی رشد و کمال در این مراحل و منازل مانند رشد دندانها نیاز به صبر و حوصله‌ ی فراوان دارد. در ادامه بیرونی اشاره می‌کند که مراحل تکامل این سلوک در واقع مراتب بازگشت و استرداد علمِ عالم از معلومات بیرونی و کَثَرات به درون است. اصولاً این سلوک مانند سفری به سوی نور و وحدت است که هفت مرحله دارد و هشتمین مقام استقرار در نور و سرور محض تلقّی می‌شود. در اولین قدم (yama) ادای دین کرده و توجه خود را از موضوعاتِ خارجی و متعلّقاتِ حسی به درون باز می‌گردانیم. در دومین قدم (niyama) نظم و انضباطی فردی را توسعه می‌دهیم و توجه از بیرون که به درون بازگشته را مطالعه و مشاهده می‌کنیم. مقام سوم (asana) تلاش در حفظ آگاهی در قلمرو باطن و درون است. سپس مقام دم و نَفَس (pranayam) است که قبض و بسط و داد و دهش با کانون عشق و توجه درونی است. مقام بعدی (Pratyahara) مشاهده‌ی احوال درون در قلمرو نیمه خودآگاه و ساحت لطیفِ (sukshmna) وجود

است. مقام ششم (dharana) کانونی ساختن هوشیاری حتّی در آن ساحت لطیف است. مقام هفتم (dhyana) حفظ و طولانی ساختن مقام ششم است که لطافت و آمادگی برای اتحاد و وحدت با هستی (Samadhi) را مهیا می‌سازد.

۲. در ادامه جملات کمی مضطرب است. در متن به سومین (الثالثه) اشاره شده است، در حالیکه به نظر می‌رسد منظور سه خصلتِ (الثلاثه) آخر باشد. در اصل سوتراها نیز پس از معرفی سه خصلتِ آخر (dharana –dhyana – samadhi) که در پرسش و پاسخ چهل‌ویکم طرح شده‌اند به معرفی و بحث از سامیاما (Samyama) که منظور هر سه ویژگی پایانی است، اشاره شده است. و اصولاً این مضمون که «الثالثه کلّیاً» یعنی خصلت سوم (اخلاص) کلی است، نه در اصل سوتراها طرح شده است و نه بر اساس مطالب پیشین و آنچه پس از این عبارت در گفتار بیرونی طرح شده است، معنای روشنی دارد. و قاعدتاً باید منظور این باشد که "وصول به وحدت در جمعِ سه خصلت آخر تحقق یابد." که در این صورت با اصل سوتراها نیز کاملاً هماهنگ خواهد بود:

«تمرین آن هر سه (traya) با همدیگر (ekatra) مجذوبیت به موضوعی (Samyama) خوانده شود.» [1]

در ادامه باز هم عبارات مضطرب است و عجیب است که ریتر بی هیچ توضیحی از این عبارات گذشته است. به نظر می‌رسد واژگانی از اصلِ متن افتاده باشند. در هر حال در اصل متن گفته شده است: «لکنّه بَعدُ لم یَبلغْ رُتبه التصور المجرّد بلا مادّه» یعنی: «ولی پس از آنکه به رتبه‌ی تصور مجرد و بدون ماده نرسیده باشد.» امّا به نظر می‌رسد این متن باید چنین بوده باشد: «و آن (وصول به وحدت) در جمع سه خصلتِ آخر تحقق یابد و لکن اگر به رتبه‌ی تصور مجرّد از ماده نرسیده باشد، تحقق نیابد.» در هر حال باقی متن روشن است. یعنی اشاره‌ی بیرونی به این مسئله که ابزار نیل به این مقصود همان عادت دادن نفس به نفی خاطر و توجه قوای نفس از بیرون و متعلّقات حسی به قلب و درون است.

۱- *ترایام اکاترا سامیاما (trayam – ekatra samyamah)*

پرسش چهل‌وسوم پرسنده گفت: جزا و پاداش آنکه ملازم عادت دادن [نفس خویش به نفی خاطر] و صبر و استقامت بر آن است، چیست؟
پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: پاداشِ او آگاهی از گذشته، حال و آینده است.

شرح:

این پرسش و پاسخ بر اساس فراز شانزدهم سوتراها تنظیم شده است. با توجه به اینکه مضامین قبلی تنها بر اساس فرازهای اوّل تا چهارم تدوین شده بودند پس بیرونی از یازده فراز (سوتراهای پنجم تا پانزدهم) بدون هیچ توضیحی گذشته است. از آنجا که درک صحیح این فرازها برای فهم سایر سوتراها ضروری است به‌ناچار به برخی از آنها که در فهم ماهیت انجامِ کرامات بر اساس بصیرت *پاتانجالی* ضروری است، اشاره می‌شود:

۱. فرازهای نهم تا پانزدهم به‌ویژه حول موضوعی است که *پاتانجالی* آن را استحاله‌ی آگاهی (parinama) می‌نامد، و محصول مراقبه‌های عمیق است. به عبارت دیگر در نتیجه مجذوبیت به درون (samyama) که نتیجه‌ی سه مرحله‌ی واپسین یوگای هشتگانه است، زمینه‌ی خاموشی (nirodha) تأثرات ناخودآگاه (Samskara) حاصل شده و هوشیاریِ کنترل شده تا مرزهای رؤیا پیش می‌رود.

«چون تأثراتِ ناخودآگاه (samskara) به خاموشی (nirodha) گراید، آن استحاله‌ی آگاهی (parinama) پرورش یابد.»[1]

یوگا سوترا (۹-۳)

این استحاله‌ی جادویی دارای سه مرحله است که آرام آرام پرورش می‌یابند. اولین استحاله، شروع تغییراتی در ساختار تن و احساس سالک است (dharma parinama). به

۱- *ویوتانا نیرودا سامسکارایور آبی‌باوا پرادور باواو نیرودا کشانا چیتا آنوایو نیرودا پاری‌ناما*
(Vyuttana - nirodha - samskarayor - abhibhava - pradur - bhavu nirodha - ksana - citta - anvayo nirodha parinamah

این معنا که سالک از آنچه دیگران را متأثر و ناراحت می‌کند، ناراحت نمی‌شود و آنچه دیگران را شاد و دلخوش می‌سازد، بر او تأثیری نمی‌گذارد. این تغییرات حتّی در تن و بدنِ او قابل رؤیت است مانند وقفه‌هایی در تنفس که معمولاً در مراقبه‌ها پیش می‌آید. سپس تغییراتی در تجربه‌ی زمان و مکان است (Laksana parinama) و آن اشاره به گم کردن زمان و مکان در طی خلسه‌ها و مراقبه‌هاست که چون به خود می‌آید متوجه گذشت زمان نمی‌شود. سرانجام تغییر در سطح آگاهی است (avastha parinama) به این معنا که سالک و یوگی قادر به تغییر سطح آگاهی خود از خودآگاه به نیمه خودآگاه می‌شود و یا به عبارت دیگر کنترل هوشیارانه‌ای به سطوح ظریف آگاهی و یا آگاهی رؤیاگونه‌ی خود و سطوح ظریف‌تر پیدا می‌کند و شاهد خواب و رؤیاهایش می‌شود. ظاهراً وقتی سالک در طی تمرینات مراقبه‌ی خود دچار چنین دگرگونی‌ها و به اصطلاح استحاله‌ای شود، از آنجا که مرزهای بین عوالم بیداری و رؤیا درهم شکسته می‌شود، تجربیاتی متفاوت را به‌دست می‌آورد که به نام کرامات (Siddhi) خوانده می‌شوند.

این کرامات خودبه‌خود و به طور طبیعی در سطح آگاهیِ سالک متجلی خواهند شد و از آنجا که عالم ملکوت و یا قلمرو رؤیا (Svapna) مدیر و حاکم بر مرتبه‌ی ناسوت و قلمرو بیداری (Jagrat) است لذا چه بسا احساسات ظریف درونی ظهوراتی بزرگ در سطح مادی و بیداری هم داشته باشند. در هر حال سیدهی محصول تکامل در سیر و سلوک (Sadhana) است. سادانا از ریشه‌ی سانسکریت ساد (Sad) به‌معنای تلاش و کوشش خستگی‌ناپذیر است و سیدهی تکامل و میوه‌ی سلوک به‌حساب می‌آید.

۲. امّا پس از مقدمات بالا در واقع پرسش و پاسخ بیرونی به طور خاص ناظر بر فراز شانزدهم است:

«و از طریق سامیاما بر سه صورت استحاله (parinama)، دانش گذشته (atita) و آینده (anagata) حاصل شود.»[۱]

یوگاسوترا (۳.۱۶)

همانطور که گذشت سامیاما مجموعه‌ی سه مرحله‌ی پایانی سیر و سلوک یوگاست.

۱- *پارینا ما ترایا سامیاماد آناگاتا آماگاتا جنانام (parinama–traya–samyamad–atita–anagata–jnanam)*

و شامل سکینه‌ی قلبی و تمرکز قوا(dharana)، مراقبه و تداوم تمرکز قوا(dhyana) و جذبه(Samadhi) است. و هرگاه با مراقبه بر موضوعی این حالات پیش آید، سه صورت استحاله که از آن صحبت شد پیش خواهند آمد و چون برای سالک این استحاله‌های سه‌گانه بارها و بارها تکرار شود، خواسته ناخواسته به لطافتی در دل و جان می‌رسد که از طریق رؤیا و یا الهام از گذشته و آینده تا حدّی به عنایت الهی آگاه خواهد شد.

پرسش چهل‌وچهارم پرسنده گفت: آیا علم به آن مراتب یکی است یا سه تا؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: یکی است همانند خاک که قبل از گِل شدن خاک است و بعد از آن خُشک و سفالینه شود و امّا در این حالات مختلف [خاک، گِل، سفال] خاک بودن یکسان است و اگر اختلافی در صورت پیش می‌آید و در بعضی ظاهر شده و در بعضی پنهان گردد همان‌گونه در این علم هم اختلافی در صورت پیش می‌آید که آن اختلاف به صورت زمان در اقسام سه‌گانه‌ی آن [گذشته، حال، آینده] است.

شرح:

این پرسش و پاسخ در واقع شرح گونه‌ای از خود بیرونی است و چنین مضمونی در سوتراها وجود ندارد. همانطور که مشاهده شد در پرسش و پاسخ گذشته از امکانِ آگاهی از گذشته و آینده صحبت شد و در این قسمت بیرونی حوادث و اتفاقات را در زمینه‌ای واحد درک کرده و آن را چون خاک لحاظ می‌کند و حالات حال، گذشته و آینده را اشکال گوناگونی چون گل و خاک و سفال به‌حساب آورده است.

به عبارت دیگر هستی دارای ابعاد و لایه‌های متعددی است که علیرغم اختلاف ظاهری امّا ذوات ثابتی در این لایه‌ها حضور دارند که در هر قلمرو تأثراتی از جانبِ آنها حاصل می‌شود. هر کدام از این قلمروها دارای زمان مناسب به خود هستند و در عین حال می‌توان تأثیرات آن ذات ثابت را در هر قلمرو دنبال کرد. مانند میله‌ای که داخل آب می‌شود در حالیکه نیمی از آن بیرون است و در هر جانب تحت تأثیر و تأثر از عوامل

متعددی است. شاید هم منظور او این باشد که اگر بتوان تمرکز قوا را بر موجودی معطوف ساخت می‌توان احوال او را تا گذشته و حتّی در آینده دریافت زیرا این مرکزیت ثابت دارای نحوه‌ای از ادراک و تجربیات است که آینده و گذشته‌اش نیز خارج از موقعیت کنونی‌اش نخواهند بود که البته با مفهومی که قبلاً اشاره شد هم در تناسب است.

پرسش چهل وپنجم و پرسنده گفت: و آیا پاداش و جزایی به چیزهایی غیر از آنچه یاد شد در این دنیا داده می‌شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: اشیاء در رفت و آمد میان گفتار و تعقل تغییری نمی‌کنند، پس کوزه، کوزه است چه هنگامی‌که نامیده شود و یا تعقل شود، پس هرکس اشیاء را به نام‌هایشان بشناسد و آنها را به حدودشان تعقل کند و به تمییز آن [صورت کلامی با صورت عقلی] عادت کند و [تمرکز قوای خود را] به حقیقت آن اشیاء [و نه صور کلامی یا عقلی] بازگرداند، زبان پرندگان را دریابد. و هر کس به ساکن ساختن و جمعِ علم عادت کند، حال خود را درگذشته پیش از حلول در تن دریابد و معرفت کلی به ضمایر و خاطر از حیث مهر و دشمنی پیدا کند بی‌آنکه ضرورتاً محبوب و مبغوض را بشناسد.

شرح:

پرسش و پاسخ بالا بر اساس سه سوترای هفدهم، هیجدهم و نوزدهم تنظیم شده است و به سه کرامت (vibuti) که در نتیجه‌ی تجربه‌ی سامیاماهای مکرر حاصل می‌شود دلالت دارد:

۱. فراز هفدهم سوتراها به امکان استماع نغمه و گفتار درونی و حقیقی موجودات اشاره دارد: «به طور طبیعی یک سردرگمی (Samkara) از بابت تطبیق ایده و تصور ذهنی (pratyaya)، متعلَّق عینی (artha) و واژه‌ای (Sabda) که به آن نسبت داده می‌شود، وجود دارد. با سامیاما بر تمایز (pravibhaga) میان این سه، دانش (jnana)

استماع نغمه‌ی (ruta) تمامی موجودات (Sarva) حاصل آید.»[۱] به نظر می‌رسد این فراز اشاره‌ای است به درک اختلاف میان صورت ذهنی، متعلّق عینی و واژه‌ای که بر آن موضوع اصطلاح شده است. بر فرض گل سُرخ در ذهن هر کدام از ما به عنوان یک صورت ذهنی، وجود ذهنی دارد که بر صورت عینی آن گل منطبق است و به واژه‌ی گل سرخ معرفی می‌شود. وقتی ما برای حقیقتِ گل سرخ نامی وضع کرده و آن را به یک صورت ویژه تخیل می‌کنیم، دیگر در پی ایجاد یک رابطه‌ی وجودی و درکِ آن در افقی والاتر و حشری معنوی با آن نیستیم. این فراز بر مراقبه و حصول سامیاما بر اختلاف میان حقیقتِ گل سرخ با نام و صورت تخیلی آن اشاره دارد که سالک را به سوی ایجاد رابطه‌ای عمیق با پدیده‌ها سوق داده و بنابراین امکان هم‌سویی و هم‌کلامی با آنها را فراهم می‌سازد. اینکه بیرونی در ترجمه‌ی این فراز به درک زبان پرندگان اشاره کرده است، در واقع در اصل سوترا همانطور که ملاحظه شد به زبان پرندگان یا گونه‌ی دیگری از موجودات به طور خاص اشاره نشده است و این فراز خیلی کلی‌تر از امکان نوعی درک وجدانی و علم حضوری با پدیده‌ها سخن می‌گوید و علت اینکه بیرونی آن را به هم زبانی با پرندگان دریافته روشن نیست.

۲. در ادامه بیرونی کرامتی دیگر را معرفی می‌کند و آن درکِ حال خویش پیش از تولد است و آن بر اساس سوترای هیجدهم بیان شده است:

«از طریق ادراک (Karanat) مستقیم (Saksat) تأثرات ناخودآگاه (samskara)، یوگی به دانش (Jnanam) تولدهای (Jati) پیشین (purva) خویش پی‌برد.»[۲]

مسلّماً درک پیشینه‌ی هر فردی ناظر بر درک ژرفترین تأثرات ناخودآگاه اوست. به عبارت دیگر کلیدِ ورود و جوازِ فهم گذشته و حتّی واکنش‌های آتی هر کسی بر اساس مشاهده‌ی عمیق و دقیق احوال درونی آن فرد است.

---

۱. *شابدا آرتا پراتیایانام ایتارا آدهیاسات سامکاراس تات پراوی باگا سامیامات ساروا بوتا روتا جنانام*
(Sabda- artha- pratyayanam- itara- itara- adhyasat- samkaras- tat- pravibhaga- samyamat sarva- bhuta- ruta- jnanam)

۲. *سامسکارا ساکشات کارانات پوروا جاتی جنانام (. Samskara – Saksat – Karanat – purva – jati – jnanam)*

از آنجا که سالک تلاش در مطالعه‌ی عمیق‌ترین گره‌ها و تأثرات درونیِ خود از طریق مراقبـه و سـامیاما دارد تا با گشـودن این گره‌ها امـکان آزادی از درد و رنج پرکریتی را پیدا کنـد، بنابراین در این مسیر به علت آنچه درگذشـته و حتّی آینـده خواهد بود، در صورتی که این گره‌ها گشوده نشود، آگاه خواهد شد.

۳. و سـرانجام در پایـان پرسـش و پاسـخ چهل‌وپنجـم، کرامتـی دیگـر نیـز بیـان شـده اسـت که بر اسـاس فراز نوزدهم ویبوتی پادا تنظیم و درک شـده اسـت: «و با ادراک مسـتقیم صورت ذهنی (Pratyaya) دیگری (Para)، دانش (Jnanam) [مشاهده‌ی] ذهن (Citta) دیگران حاصل شود.»[۱]

در صورتی که با مراقبه به ژرفای ذهن خویش بتوانیم حتّی گذشته‌ی خود را مشاهده کنیم پس با مراقبه و سامیاما بر تصورات و ادراکات ذهنی دیگران نیز قادر به مشاهده‌ی ساختار فکری آنها خواهیم شد. درک احوال ذهنی دیگران البته محدود به حبّ و بغض آنهـا نسـبت بـه ما نخواهد بـود، بلکه درکـی از کل جغرافیای ذهنی آنها را بر قلب سـالک می‌گشاید. به نظر می‌رسد در نتیجه‌ی مراقبه‌های مکرر و ژرف و توسعه‌ی خلوصِ قلبی، ذهـن سـالک چون آینه‌ای پاک می‌شـود که انعکاس احوال دیگران بـر آن می‌افتد و این اجرای فنونی برای کنترل دیگران به‌حساب نمی‌آید.

پرسـش چهل‌وششم پرسنده گفت: [سـالک] چگونه این اعمال شگفت‌انگیز را انجام می‌دهد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفـت: [او] بـا افـکار [مراقبه‌هـا] و عـزم و اراده‌ی تزلزل‌ناپذیر ثواب و پاداشش را می‌یابد. به این‌گونه که فکر او و اراده‌ی او به آن [فعل] بازگشته و نـازل می‌شـود. اگـر چه تمامی ایـن [کرامات] و ثواب‌ها بدون خـلاص [و فنا] کامل نبوده و خیر محض تلقی نشود.

---

۱. *شابدا آرتا پراتیایانام ایتارا آدهیاسات سامکاراس تات پراوی باگا سامیامات ساروا بوتا روتا جنانام*
(Sabda – artha – pratyayanam – itara – itara – adhyasat – samkaras – tat – pravibhaga – samyamat sarva – bhuta – ruta – jnanam)

پس هرکس پوشیده شدن از دیدگان را اراده کند، تفکر[و مراقبه] بر بدن و آنچه از آن قابل تصور است از زیبایی و زشتی، بلندی و کوتاهی، شکل و صورت را ادامه دهد و سعی بر فروهشتن بینایی کند و حس بینایی را قبض کند پس او از[دیدگان] مردم پنهان شود. همانطور که اگر تفکر بر کلام را ادامه دهد و کلام را قبض کند گرچه بلند سخن گوید صدایش صامت و پنهان شود. و هر کس احاطه [و آگاهی] به کیفیت مرگ خود را بخواهد، [باید] تفکر[و مراقبه] بر اعمال را [چه آن اعمالی که] به کندی بر نفس وارد شود و یا به ناگهانی ادامه دهد [و اینگونه به مرگ] و شناخت آنچه نمی‌داند آگاه شود.

و هر که اراده کند بهشت و جهنم و فرشتگان و موکلان جنّت و دوزخ و ارواح اسلافش بر او مصور و آشکار شوند پس باید به دوام بر آنها تفکر[و مراقبه]کند.

[و چون] آنچه شنیده شود مسدود و خاموش شود و هیچ طنین و وزوزی در صماخ نیاید، به چشم ناظر[هم] چیزی نیاید تا او ببیند.

و هرکه بر تقویت نفس خویش اراده کند پس بایسته است دمادم سرور و شادمانی را به خیر بیاد آورد و از شر اعراض کند و از آن بهراسد. و هرکه بر تقویت بدن خویش اراده کند، فکر را به نیرو و مواضع آن صرف کند و با ادامه‌ی این امر قدرتی کسب کند که اختلافی با توان فیل نداشته باشد.

و همچنین هر گاه فکر خود را به نور حواس صرف کرد پس از آنکه قوای حواس را [از توجه به بیرون] باز گرفت، پاداش او شناخت دقایق حاضر و غایب است.

و هر کس فکر خود را به خورشید بازگرداند جزا و پاداش او احاطه بر تمامی آنچه در عوالم و جهان‌هاست و مشاهده‌ی آنها خواهد بود.

و مفسر[منظور ابوریحان است] در این جا سخنی شرح‌گونه در وصف جهان دارد که برگرفته از [کلام] *ویاسا*(Vyasa)ست و بیان آن به نوعی مفید است و آن از علوم و معارف شایع و مشهور در میان [هندوان] تلّقی شود.

و آن به تحقیق در وصف موجودات از پایین و سفل تا به بالا و اوج آغاز شود.

پس [در پایین‌ترین مرتبه] ظلمتِ اسفل السافلین قرار دارد که مقدار آن نزد ایشان به جوژن ۲۳ هزار ذراع قدر مسافت آن است و آن نزد ما ۸ میل است. کورتی ۱۵۸۰ لکش است. و تمامی آنها به حَسَب مواضع ما هیجده هزار هزار و پانصد هزار است در واقع کورتی در نزد آنان نام ده هزار هزار و لکش نام یکصد هزار است. و در ورای ظلمت گفت «نَرَک» است و آن جهنم باشد و مقدار آن ۱۳کورتی و ۱۲ لکش است و آن یکصد و سی‌ویک هزار هزار و دویست هزار جوژن باشد. و ورای جهنم مجدداً ظلمتی باشد که مقدار آن یک لکش است. و ورای آن زمینی است که به خاطر صلابت و سختی‌اش آن را «بَرز» می‌نامند و آن صاعقه است و مقدار آن ۳۴ هزار هزار جوژن است و ورای آن «کرب» است که واسطه باشد و [مقدار آن] ۶۰ هزار جوژن باشد و بالای آن «سوَبرنَ». و آن زمینی از طلا باشد که مقدارش سی هزار جوژن باشد، پس ورای آن «سپت پاتال» است و آن هفت زمین باشد که هر کدام ده هزار جوژن باشند ...؟ زمینی صاحب دیباها و در میان [آن] جزایر، [جزیره‌ای است به نام] «جنتُ دیب» که ما بر آن زندگی می‌کنیم سپس «بلکش دیب» و پس از آن «شالمل دیب» و از آن پس «کرونج دیب» و «شاک دیب» و «بشکر دیب» قرار دارند. و مقدار «جنبُ دیب» یک لکش و آنچه در اطراف آن هست دو لکش می‌شود و سپس چهار لکش و بر این فزونی و مضاعف شدن تا آخرش پیش می‌رود.

و در میان هر دو جزیره یعنی زمین ها دریاست. پس محیط بر زمینی که ما در آن هستیم [دریایی است از] «کشار» یعنی شور سپس [دریایی است از] «اکش» یعنی نی‌شکر سپس «سُتر» یعنی شراب سپس «شَرب» یعنی روغن و بعد «دَذِ» ماست و «کشیر» یعنی شیر و بعد «سوادودکَ» یعنی آب شیرین است. و اولین این دریاها «کشار» دو لکش باشد و سایر آن دریاها نیز به تفاصیل یاد شده می‌باشند.

و در وراء دریای آب شیرین «لوکا لوک» یعنی آنچه در آن آبادی نیست [به گستره‌ی] ده هزار جوژن است. و پس از آن زمین طلایی ۱۰کورتی است، و فوق

آن « بترلوک» یعنی محل تجمع پدران و نیاکان است که ۶۱ لکش و ۳۴ هزار جوژن باشد و بالای آن نیم بیضه‌ی «برهماند» است که حاوی آسمانهای ساکن از حرکات است، و ورای «برهماند» ظلمتی است که « تَمَ» نامیده می‌شود و مقدار آن ...؟کورتی و هشتادوپنج لکش و در میانِ جزیره‌ای که ما در آن هستیم «صَل مرو» محل سکونت فرشتگان است... و در چهار جهت آن کوهها و ممالک و رودها و دریاهایی است که شمارش آن‌ها فایده‌ای ندارد زیرا معروف نیستند و اسامی آنها هندی است.

سپس [*ویاسا*] « لوکاها» را می‌شمارد و می‌گوید [اول] « بهورلوکَ» است که در آن ساکنینی از انسان، حیوانات و پرندگان قرار دارند و در آن کوهها، رودها و درختان قرار داشته و آن به سوی خورشید است. سپس « بهوبرلوکَ» در آن « بس وز دروا؟» خورشید؟ و آن به سوی [ستاره‌ی] قطب است. سپس « مهرلوکا» که در آن بزرگانی چون اندرا و امثال آن [زندگی می‌کنند]. سپس « جَنَ لوکَ که در آن سادات و سروران ملائکه از انواع ملائک و فرشتگان [سکنی دارند].

سپس «تَبَ لوکَ» که در آن نیز از میان آنها « سرتگمار»؟

سپس « سَت لوکَ» و آن محل برهمنانی است که به ثواب و پاداش رسیده‌اند و «لوکایی» است که « برهمَ رش» خوانده می‌شود. و همانگونه نامیده می‌شود محل «کشتر» [که محل] پاداش دادگان « راژرش» است. سپس « برهمَ لوک» است که در آن « برهما» است و تعداد لوکاها، هفت‌تاست و کل آن ۱۵ کورتی است و تمامی آنها « برهماند» خوانده شود. همانگونه که ما جمله‌ی افلاک را اثیر می‌نامیم.

کلام مفسر پایان یافت پس [به نص پاتانجل] باز می‌گردیم.

[پاتانجل] گفت: و هر کس فکر خویش را به ماه باز گرداند به دانش ترتیب کواکب و اوضاع و افعال آن کواکب احاطه یابد و هر کس [فکر خود را] به [ستاره‌ی] قطبی و آن به طور خلاصه چهارده کوکب بر هیئت «کوده» است و آن پوست

محکمی است که [با آن] قبضه‌های شمشیرها را از جلد سخت بیرون کشند متمرکز کند حرکات کواکب را دریابد. پس هر کس هر چه را از آنچه یاد کردیم دوست دارد دریابد آن را ملازم فکر خود سازد.

و هرکس شناختِ بدن خویش را اراده کند پس به تداوم در ناف خود تفکر [مراقبه] کند. و این از کلام مفسّر است که می‌گوید:

غذا هرگاه در درون و معده بپزد از آن ماده‌ای سنگین حاصل می‌شود و مواد زائدی که سه‌تا هستند و اگر در بدن باقی بمانند زائد و مضر باشند. و عبارتند از باد، تلخی [صفرا] و بلغم و آن چیزهایی [که مفید بوده و از هضم غذا حاصل شوند عبارتند از:] کیلوس، خون، گوشت، چربی، استخوان، مغز استخوان و منی.

و امّا ماده‌ی یادشده [کیلوس] اول به خون استحاله شده و [بخش] لطیف آن گوشت شود و از [بخش] غیر لطیفِ خون هر آنچه از بدن بارز و آشکار شود شامل تعرق، مو و ناخن و امثال اینها حاصل شود. سپس پی و چربی از گوشت زاده شده و استخوان از چربی و مغز استخوان از استخوان و منی از مغز استخوان حاصل شوند و منی شریفترین تمامی اینهاست چون هر چه دورتر از ماده باشد شریفتر باشد.

و منفعت احاطه بر دگرگونیهای این مواد و کیفیت تکون و فساد آنها و فواید و ضررهای آنها و اوقات و مقدارهای [این دگرگونیها] چیز مهمی نیست و همه‌ی آنها شر است [به سبب مادی بودن] و تنها، علتِ کشش به خیر باشند و باز می‌گردیم به نص کتاب:

[*پاتانجالی*] گفت: و هر کس بر ناپدیدی و نفی گرسنگی و تشنگی اراده کند پس فکر خویش را به فضاء سینه و حلقوم که مجرای هوای تنفس است، متمرکز سازد. و هرکس بی‌نیازی از حرکت را بخواهد بر [شبکه‌ی] لاک‌پشت که رگ‌های در هم پیچیده‌ای در بالای ناف است و شباهت به [لاک‌پشت] یافته تمرکز کند.

و هرکس بخواهد زهادی را که قادر بر این امور هستند و از دیده‌ها به علم و

فضیلت ناپیدا بوده و در « بهربرلوکَ » ساکن هستند به عینه مشاهده کند پس فکر خویش را به نورِ سوراخی که بر استخوان تاجِ سر است، بازگردانده و متمرکز سازد و بدرستی‌که آنها را ببیند و مشاهده کند.

و هر کس اراده‌ی علم و دانش کند پس فکر خویش را در قلب که منبع و محل دانایی است، معطوف سازد و باید آن را تصور کند که با نفس متحد است و جدایی میان آن دو نیست، زیرا نفس عالِم و قلب زنده است.

[و این امر] برای آن کسی که دل خود را از دنیا به‌کلی خالی کرده سخت نباشد. و هرگاه آن را انجام دهد، ذات خویش را به حقیقت بشناسد و هیچ محسوسی چه غایب و یا دور از او پنهان نماند.

شرح:

پرسش و پاسخ چهل‌وششم طولانی‌ترین سؤال و جوابی است که بیرونی در ترجمه‌ی رساله‌ی پاتانجل تنظیم و ارائه کرده است. نه تنها این پرسش و پاسخ در بر دارنده‌ی محتوای چندین سوتراست، بلکه در سه زمینه که عبارتند از تبیین عددی حدود و ثغور هستی و کیهان، طبقه‌بندی و تفصیل عوالم هستی یا لوکاها، و معرفی هفت بافت حامی حیات انسانی از تفاسیری استفاده کرده و مطالبی را عنوان می‌کند که البته در اصل متن یوگاسوترا وجود ندارد. بیرونی در تحقیق ماللهند نیز از رأی هندوان درباره‌ی گستره‌ی هستی و تبیین کرانه‌های گیتی مطالبی را آورده است که علاقه‌مندان می‌توانند به آنجا رجوع کنند. امّا با توجه به اینکه این تفاسیرِ زیادی نه ارتباطی مستقیم به اصل سوتراها دارند و نه از افتادگی و خوردگی موریانه در امان بوده‌اند! لذا از شرح و تفصیل آنها صرفه نظر می‌شود. به‌خصوص بخش اول این توضیحات که به طبقاتِ عوالم هستی پرداخته است و با شمارش خسته کننده‌ای نسبت و پهنه‌ی این جهان‌ها را می‌شمارد. ظاهراً بیرونی با توجه به اینکه *پاتانجالی* مراقبه بر خورشید، ماه و ستاره‌ی قطبی را عاملی بر کشف اسرار گیتی عنوان کرده مایل بوده محصول این مراقبه را که چنین شناختی خواهد بود، توصیف کند. ولی *پاتانجالی* خود به چنین موضوعی اشاره

نکرده و گردآوری آراء برخی سنّتهای هندو و یا مفسّرینی که قرن‌ها بعد بر اثرِ او چیزهایی افزوده‌اند، چه بسا منظور اصلی گوینده‌ی این فرازها یعنی *پاتانجالی* نباشد. در هر حال بهتر است محصول این مراقبه‌ها را که چه چیز می‌تواند باشد به عهده‌ی همان مراقبه‌گران بگذاریم! و از تفصیل‌های ملال آور که چه بسا فرسنگها دور از منظور قائلین این فرازهاست، بپرهیزیم.

۱. اولین کرامتی که در این پرسش و پاسخ بیان شده، امکان غیب شدن است که ناظر بر فراز بیست‌ویکم تنظیم شده است:

«با سامیاما بر شکل بدن(kaya rupa) و متوقف ساختن ادراک [شکل]، که گفته می‌شود گسسته شدن(asamyoga) بازتابِ نور(prakasa) اشکال با چشم(caksus) است، ناپدید شدن (antardhana) حاصل شود.» [۱]

همانطور که بر اساس دستاوردهای نورولوژی آشکار است، مشاهده‌ی حسی محصول بازتاب نور و واکنش اعصاب بینایی و عملکرد مغز است. ظاهراً یوگی‌های باستان نیز این رابطه را به‌نحوی کشف کرده بودند. می‌دانیم برخی افراد که دچار شوک‌های شدید از دیدن چیزی شده‌اند بدون هیچ نقصی در اعصاب بینایی خود دچار نابینایی مقطعی می‌شوند و یا حتّی برخی گزارش‌ها در مورد نابینایی‌های کوتاه مدت در جریان هیپنوتیزم ارائه شده که تمامی گویای امکان تأثیرگذاری بر این جریان است. ولی اینکه آیا منظور از این فراز نابینایی ارادی فرد است و یا غیب شدن مسلّماً باید گفت منظور ناپدید شدن است. واژه‌ی آنتاردانا که از دو بخش آنتار(antar): "درون" "به درون" و دانا از ریشه‌ی دا(dha) به‌معنی "گذاشتن" شکل گرفته و در مجموع یعنی به "درون محول کردن"، "به درون بازگرداندن" و اصطلاحاً آن را غیب شدن ترجمه کرده‌اند. مفسرین سوتراها تمامی آن را ناپدید شدن دریافته‌اند که این ناپدید شدن ظاهراً بر اساس بصیرتی ویژه ناظر بر بازتاب نور و اشکال است!

۲. فراز بیست‌ودوم سوتراها چنین است: «بازتابِ کردارِ ما(Karman) دو گونه است: در جریان (sa – upakrama) و خاموش(nir –upakrama)، با سامیاما بر آنها پیشگویی

۱- *کایا روپا سامیامات تاد گراهیا شاکتی ستامبه چاکشو پراکاشا آسام یوگِ نتاردانام*

(Kaya– rupa–samyamat–tad– grahya– sakti– stambhe caksuh prakasa– asamyoge ntardhanam)

زمان مرگ (aparanta) و حوادث (arista) ممکن باشد.»[1]

منظور از کارما (karma) همانطور که قبلاً نیز ذکر شد بازتاب هرگونه رفتار و اعمالِ یک مبدء و ذرّه‌ی آگاهی در جهان هستی است که متناسب با نیّت (Samkalpa) و نیرویی (prana) که در پشت آن نیّت بوده است، واکنش‌هایی را در طبیعت فعّال می‌سازد. در این فراز اشاره شده مراقبه و ژرف‌کاوی در بازتاب نیّات چه آن نیاتی که بازتابش در جهان خارج قابل پی‌گیری و مشاهده است و چه آن نیاتی که هر چند بذر آنها در قلب و ذهن ما کاشته شده ولی هنوز مجالی برای ظهور خارجی نیافته‌اند و ما شاهد پژواک خارجی آنها نیستیم، سرنخهایی برای مشاهده‌ی تقدیر و چگونگی مرگ ماست. چنین مضمونی در آراء و کلام پیامبران و اکابر صوفیه نیز به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه این مسئله که مهربانی با والدین و رضایت آنها از فرزندان باعث مرگِ راحت فرزندان خواهد شد که در روایات دینی اسلامی به کرات به‌چشم می‌خورد به‌نحوی همین مسئله را نشان می‌دهد.

در هر حال کرامتِ آگاهی از زمان و نحوه‌ی مرگ، دومین سیدهی در این پرسش و پاسخ است که بیرونی بر اساس سوتراها تبیین کرده است. امّا امکانِ خاموشی کلام و سکوت در اصل سوتراها عنوان نشده ولی بیرونی به آن اشاره کرده است و البته آنچه در میان صوفیه و اصحاب علوم غریبه ذکر شده است بیشتر امکانِ ساکت ساختنِ دیگران بوده است که شاید هم منظور بیرونی همان باشد. مشاهده‌ی بهشت و جهنم و ارواح درگذشتگان و موکلان و فرشتگان نیز در اصل سوتراها مطرح نشده و در نتیجه در اینجا نیز ذکری از آن نخواهد شد.

۳. کرامت بعدی که بیرونی به آن اشاره می‌کند و در اصل سوتراها نیز می‌توان آن را جُست، قدرتِ مهر و نیک‌دلی است. در فراز بیست‌وسوم از ویبوتی پادا چنین گفته شده است: «با سامیاما بر دوستی، مهر و نیک‌دلی (ma-tri) این قدرت‌ها (bala) شکوفا شوند.»[2]

---

۱. *سا اوپاکرامام نیر اوپاکرامام کاکارما تات سامیاماد آپارانتا جنانام آریشته بیو وا*

(Sa-upakramam nir-upakramam ca Karma tat-samyamad-apara-anta-jnanam-aristebhyo va)

۲- *مایتری آدیشو بالانی (maitry - adisu balani)*

ظاهراً سالکینی که توانسته‌اند با مراقبه‌های عمیق به خلسه و جذبه نایل شوند، روندی ویژه از کرامات در آنها خودبه‌خود ظاهر می‌شود که شامل آگاهی از محتوای ناخودآگاه و انباره‌ی تأثرات روانی آنها (۱۸-۳) می‌شود، سپس به محتوای روانی دیگران آگاه شده (۱۹-۳) و از قید تن و بدن رها شده (۲۱-۳) و با شناخت عمیق بذر نیات و احوال خویش به گذشته و آینده‌ی خود معرفت و شناختی عمیق پیدا می‌کنند (۲۲-۳) و آرام آرام با هماهنگی و شناخت حاصله از طبیعت و قوانین آن به نوعی مهر و همدلی عمیق با هستی نایل می‌شوند (۲۳-۳). این مهر و همدلی ریشه در نوعی احساس یگانگی با طبیعت و تمامی مظاهر آن دارد که در دلِ سالک قوّت می‌گیرد. و او را وا می‌دارد تا تجلیات متعدد کیهان را مورد ژرف‌کاوی قرار دهد و در نتیجه به دستاوردهایی دیگر هدایت می‌شود.

۴. یکی دیگر از امکانات والای الهی که در انسان به عنوان خلیفه‌ی الهی قابل تجلی است قدرت و توان بی‌کران است. فراز بیست‌وچهارم در این رابطه است: «با سامیاما بر قدرت و زورمندی (bala) توانی چون نیروی فیل (hasti) حاصل شود.»[1]

برخی از مفسرین سوتراها اشاره می‌کنند که در این مرحله سالکین که شیدای درک و هم‌سویی با تمامی مظاهر الهی در طبیعت هستند چه بسا با مراقبه بر باد و آتش، قدرت وزیدن و سوزاندن را فراچنگ آورند و یا با مراقبه بر سایر مظاهر حکمت و قدرتِ الهی به توانمندی‌هایی دیگر نایل شوند که در هر حال همانطور که بیرونی نیز به زیبایی در آغاز این پرسش و پاسخ عنوان کرده است:

«تمامی این [کرامات] و ثوابها بدون خلاص [و فنا] کامل نبوده و خیر محض تلّقی نشوند.»

در ادامه بیرونی فراز بیست‌وپنجم را به عنوان بازگرفت قوای حواس و شناخت دقایق حاضر و غایب طرح می‌کند. اصل این سوترا چنین است:

«با چنگ انداختن و تمرکز (nyasa) بر فعالیت انوار درونی (pravrtti aloka) دانش (jnana) آنچه پنهان (vyavahita)، دور (viprakrsta) و یا لطیف (suksma) است،

۱- بالِشو هَستی بالا آدینی (balesu hasti- bala- adini)

به‌دست آید.»[۱]

همانطور که بیرونی نیز به زیبایی مضمون این سوترا را دریافته، روش شناخت در سنّتهای معنوی نه مشاهده‌ی پدیده‌ها در پرتو نور حواس بلکه خاموشی حواس و مشاهده‌ی نور درونی آنهاست.

۵. در ادامه بیرونی محصول مراقبه و ژرف‌کاوی بر مظاهر بزرگ طبیعت یعنی خورشید، ماه و ستاره‌ی قطبی را بر می‌شمارد. از آنجا که نتیجه‌ی سامیاما بر خورشید شناخت اسرار گیتی و کیهان است و ماه و ستاره‌ی قطبی نیز امکان شناخت اسرار چیدمان و حرکات افلاک و اجرام آسمانی را بر مشاهده‌گر بنابر روایت سوتراها ممکن می‌سازد، بیرونی بر اساس آموخته‌های خود از پاندیت‌ها و متون هندو بحثی از اسرار کیهانی و شمارشی از عوالم و لوکاها و فهرستی از آنها را تدوین کرده و به عنوان نظرِ مفسّر ارائه کرده است.

ولی واقعیت این است که *پاتانجالی* خود هیچ اشاره‌ای به چنین قلمروهایی نکرده است. خورشید (Surya) در تمدن‌های معنوی باستان همواره نشانه‌ی دروازه‌ی عالم عقول (Karana) و ماه (Chandra) دروازه عوالم ملکوتی و لطیف (Sukshmna) و ستاره‌ی قطبی (dhruva) رمز خروج از عالمی به عالم دیگر را نشان می‌داده است. و به همین دلیل روش‌های متعددی در مراقبه بر آنها و یا مراکز مرتبط با آنها در تن توسعه یافته بود. در هر حال شرح و تفصیل آنچه بیرونی در توصیفِ قلمرو افلاک ارائه کرده است در اینجا خالی از فایده به نظر می‌رسد. به‌ویژه آنکه بسیاری از خطوط به‌درستی قابل خواندن نیست و اصولاً بحث از پهنه‌ی هستی به عدد و شمارش با روح سوتراها چندان هماهنگی ندارد.

۶. سپس بیرونی اسرار تمرکز و مراقبه بر ناف (nabhi) را شرح می‌دهد که ناظر بر سوترای بیست و نهم است: «با سامیاما بر چرخه‌ی ناف (nabhi cakra) شناخت (jnana) ساختار بدن (Kaya Vyuha) حاصل شود.»[۲]

---

۱. *پرَوَریتی الوکا نیاسات سوکشما ویاواهیتا وی پراکریشتا جنانام*
(pravrtty- aloka- nyasat suksma vyavahita viprakrsta jnanam)

۲. *نابهی چاکرِکایا ویوها جنانام (nabhi- cakre kaya- vyuha- jnanam)*

منظور از چرخه‌هایی مثل چرخه‌ی ناف همان فرضیه‌ی "چاکراها" (۱) یا گردونه‌های انرژی روانی است که یکی از مباحث مهم در سلوک عملی یوگا تلقی می‌شود. بنابر آموزه‌های یوگا و تنترا (Tantra) مراحل رشد و تکامل انسان در طی صعود انرژی و نیروی ذهنی از هفت ایستگاه اصلی یا هفت " چاکرا" صورت می‌گیرد که هر کدام نماینده‌ی یکی از مراحل رشد روانی انسان به‌حساب می‌آیند. علیرغم اینکه در متون کهن یوگا، به صدها چاکرا اشاره شده است ولی هفت چاکرا که منطبق با هفت کوکب اصلی و هفت بافت حامی بدن می‌باشند از اهمیّت ویژه‌ای برخوردارند و ظاهراً رشد کامل هر انسان در طول زندگی تا لحظه‌ی مرگ ناظر بر صعود انرژی در طی این گردونه‌ها به‌شمار می‌رود.

در هر حال چاکرای ناف با عنصر آتش مرتبط است و لذا تصور می‌شود باید با گوارش و هضم که نوعی استحاله‌ی مواد غذایی به قدرت آتش غریزی و متابولیسم است مرتبط باشد. به همین دلیل بیرونی نیز مراحل هضم و استحاله‌ی مواد غذایی را بنابر سنّت درمانگری و پزشکی معنوی هند در ادامه توضیح داده است. یعنی بنابر شرح و درک بیرونی کسی که بتواند بر چاکرای ناف مراقبه کرده و به سامیاما برسد، اسرار بافت‌های حامی تن(Sapta dhatu)(۲) را درک می‌کند.

۷. در ادامه بیرونی چهار کرامت دیگر را معّرفی می‌کند. اوّلاً قدرت نفی گرسنگی و تشنگی که مرتبط با فراز سی‌ام سوتراهاست: «سامیاما بر حفره‌ی گلو(kantha) گرسنگی(ksudha) و تشنگی (pipasa) را ناپدید(nivrtti) می‌سازد.» [۱]

حفره‌ی گلو مرتبط با چاکرای دیگری بنام ویشودهی چاکرا(Vishudhi Chakra) در سنّت یوگاست که با عنصر اتر(akash) مربوط می‌شود و ظاهراً بنابر نگرش آموزه‌های خفیه‌ی شرقی با امکان کنترل گرسنگی و تشنگی رابطه دارد.

سپس به قدرت ثبات و بی‌نیازی از حرکت اشاره می‌کند که بر اساس سوترای سی‌ویکم است:

«با سامیاما بر عصب ظریف لاک‌پشت (kurma nadyam) ثبات (sthairya) پدید آید.» [۲]

---

۱. *کانتا کوپه کشوت پیپاسا نیوریتی (Kantha– kupe ksut– pipasa– nivrttih)*

۲. *کورما نادیام استایریام (Kurma– nadyam sthairyam)*

در واقع در آموزه‌های یوگا نوعی آناتومی و فیزیولوژی اعصاب ظریف معرّفی و توسعه یافته که تا حدّی قابل مقایسه با کانال‌های ظریف انرژی در طب سوزنی و درمانگری چینی (TCM) است. این اعصاب ظریف که از عروق و اعصاب مادی لطیف‌تر تلّقی می‌شوند به‌نام نادی (Nadi) (۳) معرفی شده‌اند. این نادی‌ها، گردونه‌های نیروی روانی یا چاکراها را با هم مرتبط می‌سازند و ظاهراً شناخت و مراقبه بر آنها نیز در بر دارنده‌ی کرامات و قدرتهایی می‌شود که به عنوان مثال امکان ثبات و استحکام مورد اشاره قرار گرفته است. برای آشنایی با چاکراها و نادی‌ها و اصولاً شبکه‌ی نیروهای ظریف روانی در تعالیم یوگا بایسته است به منابع و آثار اصیل یوگا که در ذکر منابع معرفی شده است، رجوع شود.

کرامت بعدی امکان مشاهده‌ی قدّیسین و اولیاء الله است از آنجا که این بزرگان در آسمانهایی فراتر از سپهرهای مادی هستند، زیرا لطافتِ وجودی آنها باعث بالا بردن آنها از دنیاهای محدود به قید و بندهای شدید ماده می‌شود. (مگر آنکه خود مایل باشند به دنیاهای محدود قدم بگذارند)

با مراقبه‌هایی خاص می‌توان آن بزرگان را در قلمروهای لطیف حیات ملاقات کرد و این مسئله بر اساس فراز سی‌ودوم سوتراها تبیین شده است: «با سامیاما بر نورِ سر (murdhan jyotis) رؤیت (darsana) کاملان (siddha) حاصل شود.» [1]

نورِ سر چنانکه در متون یوگا و تنترا مطرح شده همان چاکرای هزار گلبرگ (Sahasrara) است که در تاج سر قرار گرفته و رمزی از گذر از قید و بندهای هیئت انسانی و قدم نهادن به عالَم‌های لطیف حیات است. در متون عرفانی شرق در مورد این مرکز به رمز و کنایه و در اسطوره‌های شرقی به اشکال و صور گوناگونی بحث شده است. در هر حال این مرکز را ورای محدودیت عناصر تلّقی کرده‌اند و باز شدن گلبرگ‌های این نیلوفر را اوج رشد و تکامل روانی بشر به‌حساب آورده‌اند.

سرانجام بیرونی به اسرار آگاهی و حرکت به منشأ معرفت و دانایی پرداخته و رمز آن را در قلب معرفی می‌کند، که البته بر اساس فراز سی‌وچهارم سوتراها مطرح شده است:

۱- موردا جیوتیشی سیّدا دارشانام *(murdha – jyotisi siddha – darsanam)*

«سامیاما بر قلب (hrdaya) شناخت (savid) اسرار آگاهی (citta) را حاصل سازد.»[۱]

اینکه قلب مرکز تفقه و جایگاه روح می‌باشد در ادیان سامی نیز مورد تأکید قرار گرفته، و ظاهراً مراقبه بر قلب در روش‌ها و طریقت‌های متعددی مورد توجه و پافشاری قرار گرفته است. صوفیه‌ی مسلمان نیز تمرکز بر قلب را والاترین اسرار سلوک به‌حساب آورده‌اند، چنانکه اویس قرنی به عنوان والاترین تعلیم عرفانی خود می‌گوید: "علیکَ بقلبکَ" یعنی بر تو باد که بر قلب خود حاضر باشی.

پرسش چهل و هفتم پرسنده گفت: آیا ورای این پاداشِ دانش و علم، چیزی شریفتر از آن هم هست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: چرا نباشد؟ که این علم، دانش حقیقی نیست، و فقط مانعی برای علم حقیقی به‌حساب می‌آید. تاکنون نتایج قسم نظری علم را یاد کردیم و هم‌اکنون باید نتایج قسم عملی دانش را نقل کنیم و این یعنی زاهدی که صفت و ویژگی او قبلاً یاد شد و برای وی مزیّت عمل با علم حاصل شده و بر نیل و وصول به مطلوب، حاکم و مُشرِف شده چون اراده کندکه منتقل شود در این زندانِ [اجساد و بدنها] از تنِ خود به تنی دیگر [تن خویش را] از روحش خالی کند و این انتقال و تخلیه به وجهی که بعد از مرگ [اتفاق می‌افتد] نمی‌باشد بلکه به میل، اراده و اختیار خودش بر آن قادر باشد. به‌خاطر اینکه بدنها شبکه‌ی ارواح هستند [که به‌واسطه‌ی آنها ارواح] به خیر و شری که قبلاً ذکر شد به نعمت یا سختی مجازات شوند و در جذب یکی از آن دو [نعمت یا سختی] و دفع دیگری در قالب نوعِ خود یا انواع دیگر مشقّت کشیده [و مجازات] شوند. [و به آن جزا] پایبند می‌شوند تا پاداشی در آینده حاصل شود و امّا زاهد یاد شده حق خود را در قالبی که در آن است از هر آنچه در گذشته شایستگی آن را داشته به‌تمامی گرفته است و دیگر از اکتساب چیزی در آینده معاف شده و دیگر در چیزی پایبند و

---

۱. کورما نادیام استایریام (Kurma – nadyam sthairyam)

محبوس نیست. و محققاً می‌داند نفسش از کجا آمده و به کجا می‌رود پس او بر نقل و انتقال روحِ خود [از بدنی به بدن دیگر] بدون آنکه به تن و بدنی مشبث شده و چنگ بزند قادر بوده و روح در بدنِ او سبک بال و پرشتاب خواهد بود و به این دلیل است که [آن زاهد مذکور] به اراده‌ی خود هرگاه بخواهد می‌میرد.

شرح:

۱. پرسش و پاسخ چهل‌وهفتم ناظر بر دو فراز سی‌وهفت و سی‌وهشتم سوتراهاست که با شرح و توضیحات بیرونی در این قسمت مزیّن و بیان شده است. فراز سی‌وهفتم از ویبوتی پادا چنین است: «و اینان(te) برای جذبه‌های عمیق(Samadhi) موانع(upasarga) و کراماتی(siddhi) برای قلمرو بیداری ذهن(Vyutthana) به‌حساب آیند.»[1]

بیرونی کراماتی را که قبلاً بیان شد، درآغاز این پرسش و پاسخ و براساس سوترای فوق دانش حقیقی به‌حساب نمی‌آورد. ولی در هر حال باید توجه شود که سوترای فوق نفی و بی‌اعتبار کردن کرامات و ویبوتی‌های گذشته نیست بلکه همانطور که قابل ملاحظه است اشاره می‌کند آن کرامات تنها در قلمرو هوشیاری عادی، کرامت و خرق عادت تلقی می‌شوند و اگر ذهنِ خودآگاه کاملاً در بازی آن‌ها خود را مشغول سازد، نوسانات حاصله مانع از مشاهده‌ی احوال عمیق‌تر روانی در سطوح ناخودآگاه خواهد شد. به عبارت دیگر نتیجه‌ی مراقبه‌های عمیق همانطور که گذشت نیل به چنان کراماتی است ولی آن نتایج نباید ما را به دام خود بیندازند تا بتوانیم به ژرفای عمیق‌تری از امکانات روانی و معرفت نایل شویم.

۲. امّا امکانِ خروج روح و توانایی ورود آن به تن و کالبدی دیگر که بیرونی با توضیحات مفصلی به شرحِ امکان آن پرداخته است بر اساس فراز سی‌وهشتم است: «با وانهادن(saithilya) عللِ (karana) به بند درآمدن به تن(bandha) و توسعه‌ی احساس پیش رفتن(pracara samvedana) آگاهی(citta) قادر می‌شود

---

۱. تِ ساماداو اوپاسارگا ویوتانه سیّدایا(te samadhav –upasarga vyutthane siddhayah)

به بدنی دیگر(sarira) وارد شود(avesa).»[۱]

واژه‌ی "پارا شاریر" به معنای پیکره‌ی لطیف و ملکوتی است و به نظر می‌رسد این کرامت را نباید به معنای از تنی خارج شدن و به بدن و کالبدی مادی وارد شدن درک کرد. در هر حال همانطور که بیرونی توضیح داده است علت به بند آمدنِ ما به بدنی خاص بر اساس خاطره‌ی اعمال، افکار و احساسات ماست که در حافظه‌ی کیهانی ما در پیکره‌ی لطیف ضبط می‌شود. در غیر این صورت هر فردی می‌توانست در هر بدنی درآید ولی حکمت بالغه‌ی الهی بر اساس رفتار و اعمال هر فردی مناسب‌ترین پیکره و امکانات را برای او مهیّا می‌سازد تا در مدرسه‌ی این جهان درسی را که مناسب و در شأنش باشد دریابد. حال اگر کسی توانسته باشد حساب خود را با این دنیا پاک کرده و تحصیلات خود را در مدرسه‌ی این دنیا کامل کند پس دلیلی ندارد که به هر تنی که اراده کند در نیاید و شاید به همین دلیل باشد که در روایاتِ دینی مسلمین گفته شده در بهشت هر فردی می‌تواند به هر چهره‌ای که مایل باشد در آید.

پرسش چهل‌وهشتم پرسنده گفت: و آیا [زاهد مذکور] بر نقل و حرکتِ این لباسِ [تن] که همراهش است در اعمالی که دیگران از انجامِ آن عاجز می‌باشند، قادر می‌باشد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: اگر بدنِ او در داشتن سنگینی و کثافات مانند بدنهای مردم عادی و فرومایه باشد مادام که آن رسوبات و سنگینی‌ها همراهِ او باشد قادر [به کسبِ آن اعمال] نخواهد بود. و در بدن از بادها پنج‌گونه موجود است. دو تا از آن پنج صنف در حرکت نَفَس است. یکی از این دو داخل می‌شود با جذب [به درون] و دیگری با فرستادن [به بیرون] خارج می‌شود. و سومین باد [چنان است] که هیچ موضعی از بدن خالی از آن نباشد زیرا از جمله‌ی ارکان چهارگانه به‌حساب آید. و چهارمین باد [همانست که] با آن حرکت، بلند شدن و پریدن میسر شود.

---

۱. *باندا کارانا شایتیلیات پرَچارا سام ودناک چا چیتاسیا پارا شاریرا آوشا*

(bandha – karana – saithilyat – pracara – samvedanac – ca cittasya para – sarira – avesah)

و پنجمین باد برای حمل غذا و اخلاط و انتقال آن دو از موضعی به موضع دیگر در جریان است زیرا هیچ موضعی دائماً بر یک حال نیست.

پس هرگاه زاهد مذکور بر باد جهنده احاطه پیدا کرد و فکر در آن را ادامه داد و با فزونی [تمرکز] آن فکر را تقویت کرد سبک شده بر آبِ روان هم راه رود و همینطور بر روی گل و لای هم بایستد و جابجا شود. و حرکت او بر روی زمین [به گونه‌ای است که] نه غرق شود و نه فرو رود. و پابرهنه بر خارهای تیز بر یک خط حرکت کند بی‌آنکه پایش مجروح شود و آن به دلیل عدم باوری است که بر اثرِ زیانبار [راه رفتن بر خار] دارد. و این بادها با مقدار متفاوت در حیواناتی که حرکت می‌کنند می‌جهند و پرواز می‌کنند مثل آهو، لاک پشت، مرغ و کبوتر وجود دارد. مقدار آن [باد] در هرکدام از زوجین از آن انواع نسبت به طرف مقابل رشد می‌کند.

و این چنین هرگاه بادی که ناقل اخلاط است تقویت شود گمان می‌رود بدن او نسبت به غیر او مانند لهیب آتش شعله ور شده است.

همچنین هرگاه بر [رابطه‌ی میان] گوش و هوا که آن بعضی از هواست به کمال شناخت حاصل شود و فکر بر آن دو [یعنی گوش و هوا] باز گردد، صداهای پیش آمده در هوا شنیده شود گرچه از حیث مکانی از ما دور باشند.

و همچنین بدن سنگین و هوا سبک است پس هرگاه فکر را بر اتحاد میان آن دو (سنگینی بدن و سبکی هوا) جمع کند، بدنش سبک شود مانند چیزهایی که در طی وزش باد از گیاهان جدا شده و پراکنده شوند و سنگینی بدن هوا را خرق نمی‌کند؟ پس هر جا که اراده کند بر روی زمین سبک‌تر از پرواز پرندگان پرواز کند.

شرح:

پرسش و پاسخ چهل‌وهشتم به بررسی چهار کرامت مرتبط با تن و بدن دلالت دارد. این کرامات بر اساس ۴ فراز (فرازهای سی‌ونهم تا چهل‌ودوم) از سوتراهای *پاتانجالی* تنظیم شده است. هر چند بیرونی این کرامات را بر اساس نوسان بادهای درونی شرح داده است ولی در اصلِ سوتراها فقط در تحلیل دو کرامت از چهار تا صراحتاً به

بادهای (Vayu) درونی اشاره شده است. امّا بیرونی دو کرامت بعدی را نیز مرتبط با حرکت این نیروها و بادها دریافته است.

۱. نیروها و بادهای پنج‌گانه‌ی درونی (Panca Vayu) که اساس درکِ کرامات مذکور در این پرسش و پاسخ است، یکی از مهمترین مباحث در سلوک یوگیانه و حتّی درمانگری معنوی هند تلقی می‌شود. این وایوها عبارتند از: نَفَس درون‌رونده (prana)، نفس بیرون‌رونده یا برون‌نَفَس (apana)، میان‌نَفَس (samana)، نَفَس بالارونده (udana) و نَفَس گسترنده یا گسترده‌نَفَس (vyana):

الف - درون‌نَفَس (prana) آن را نیرویی ساکن در سر و متمرکز در مغز به‌حساب آورده‌اند که حرکتی درونی به سوی گلو و سینه دارد و حاکم بر عمل دم گرفتن و ورود تأثرات حسی از طریق حاسه‌های پنج‌گانه است. در مجموع نیروی حاکم بر پذیرش و قبول هر احساس، فکر و غذایی پراناست.

بنابراین اگر در عملکرد آن اختلال حاصل شود فرد بی‌میل به هر احساس نو و ایده‌ی جدیدی خواهد شد.

ب - میان‌نَفَس (samana) آن را نیرویی ساکن در شکم و مرتبط با عنصر آتش و هاضمه به‌حساب آورده‌اند. اصولاً قدرت هضم مواد غذایی و ایده‌های جدید که از طریق پرانا وارد حوزه‌ی تن و فکر ما می‌شود با این نَفَس است.

ج - گسترده‌نَفَس (vyana) منشأ این نَفَس را قلب به‌حساب آورده‌اند که از آنجا چون موجی تمامی تن و بدن را می‌پوشاند. پس حرکتی باز و توسعه یابنده دارد. اصولاً نیرویی که از طریق پرانا وارد حوزه‌ی تن و ذهن شد و توسط سامانا هضم گردید به یاری ویانا در سراسر تن و ساختار روان توسعه و گسترش می‌یابد تا ما را تقویت سازد.

د- برون‌نَفَس (apana) قلمرو این باد را از زیر ناف تا مقعد به‌حساب آورده‌اند. حرکتی به سوی پایین دارد و با دفع زوائد مربوط می‌شود پس بازدم، تعرق، دفع ادرار و مدفوع بر اساس عملکرد این نیرو است.

هـ- والا نَفَس(udana) منشأ این نَفَس را گلو و حوزه‌ی عملکرد آن را فضای سینه و سر به‌حساب آورده‌اند. این نیرو مسئول اراده، میل و اِعمال قدرت است.

همانطور که تا اینجا ملاحظه شد، اندیشمندانِ باستانِ هند حیاتِ هر موجود زنده‌ای را ناظر بر عملکرد و نوسان این بادها می‌دانستند. به عبارت دیگر بقای هر موجودی بر اساس عملکرد شایسته‌ی این نیروها ممکن است. بر اساس این نگرش هر موجودی نیاز به تغذیه دارد که پرانا نیروی حاکم بر دریافت مواد جدید است. این غذا باید هضم شود که آن هم ناظر به عملکرد آتش ساماناست. غذای هضم شده باید در کل تن به گردش درآمده و سلولها را تغذیه کند که آن هم توسط ویانا انجام می‌شود. در این جریان مواد زائد ناشی از متابولیسم باید دفع شود که آپانا این امر را انجام می‌دهد. سرانجام تمامی این جریان علتِ بقاء و حیات تن و یا ساختار ذهنی ما خواهد بود که زندگی کنیم و اهداف و آرزوهای معمول خود را محقّق سازیم و آن نیز بر اساس عملکرد اودانا حاصل می‌شود.

در هر حال این سالکین برای این نیروها و بادها هویّتی مستقل قائل بوده‌اند! و می‌اندیشیدند که می‌توانند در عملکرد و قدرت و ضعف این نیروها اثر بگذارند. فرض کنید فردی پابرهنه قدم می‌زند و اتفّاقاً پایش روی شاخه‌های نیم‌سوخته و یا سنگهایی داغ قرار گیرد او حرارت را احساس می‌کند که مربوط به پرانا می‌شود. آن را به عنوان اثری آزاردهنده تشخیص می‌دهد که آن هم بر اساس عملکرد ساماناست. این فشار و ناراحتی و میل به خلاص شدن از آن را در تمام تن خود احساس می‌کند که این هم مربوط به عملکرد ویاناست. حال شروع می‌کند به پریدن به عنوان واپسین عمل و دور شدن از آن ناحیه که این هم بر اساس عملکرد اوداناست. و چه بسا در این شرایط فرد به گونه‌ای بپرد که در شرایط عادی قادر به آن نباشد. ظاهراً این مرتاضین پیش خود اندیشیده‌اند آیا می‌توان مستقّلاً نیز با تقویت اودانا به هوا پرید! و یا تقویت سامانا می‌تواند بر قدرتِ هضم و گوارشِ بهتر اثر بگذارد. در هر حال این پرسش و پاسخ تلاش می‌کند با شناسایی این بادها کراماتی را ناظر بر تن شناسایی کند.

۲. بیرونی در آغاز گفتار خود در این پرسش و پاسخ اشاره می‌کند امکان تأثیر بر عملکرد این نیروها و بادهای درونی منوط بر پاکسازی کامل تن است. هر چند در این رابطه اشاره‌ی روشنی ندارد ولی همانطور که در متون دیگر یوگا اشاره شده است، با روزه‌داری و پاکسازی احشاء درونی (shat karma) سالک قدرتِ اثرگذاری بر این نیروها را پیدا می‌کند. سپس کراماتی را توصیف می‌کند که در فراز سی‌ونهم عنوان شده‌اند:

«از طریق کنترل و چیرگی (jaya) بر والانَفَس (udana)، سالک قدرتِ فرا ماندن (asanga) بر آب (jala)، گل و لای (panka) و تیغ (kantaka) را به‌دست آورد.»[۱]

همانطور که قبلاً اشاره شد والانَفَس یا اودانا نیرویی است که حرکت آن به سوی بالا و جهنده است. به گمان این مرتاضین با حاکمیت بر این نیرو می‌توان کلِ بدن را از زمین بلند کرد و بر روی آب یا خار و خاشاک معلّق باقی ماند.

در ادامه بیرونی توضیحات بیشتری را بر اصل سوتراها ارائه می‌کند و اشاره می‌کند حیواناتِ مختلف با کنترل غریزی که بر این نیروها دارند می‌توانند بجهند، بپرند و کارهای دیگر انجام دهند پس انسانها نیز چه بسا بتوانند با شناخت این "بادها" کارهای خارق عادتی انجام دهند. اینکه بنا به گفته‌ی بیرونی این "بادها" در زوجین نسبت به همدیگر رشد می‌کند (فقد بلغ مقدارُها فی کلِّ زَوجین مِنهما إلی طَرَفی النَّقیض) می‌تواند از جهات گوناگونی بررسی و بحث شود. میل زوجین به همدیگر تغییراتی را در بادها ایجاد می‌کند که اتّفاقاً برای یوگی‌ها بسیار الهام‌بخش بوده و در این رابطه تحلیل‌های مختلفی دارند و چه بسا بتوان حتّی با کنار نهادن نمونه‌های مادی (میل غریزی میان جنس نر و ماده) به طور انتزاعی‌تری "بادها" را در برابر هم نهاد. در آن‌صورت پرانا آپانا یا درون‌نَفَس و برون‌نَفَس نمادی از نیروهای نرینه و مادینه تلّقی می‌شوند و می‌توان آن دو را در حکم زمین و ابر بارانی تصور کرد. اگر بتوان ابرهای باران‌زا را با تمرینِ حبس‌دم و ذکر و... بیشتر و بیشتر کرد در آن‌صورت بارِ مثبت افزایش یافته و در سطح زمین نیز

۱- اودانا جایاج جالا پانکا کانتاکا ادیشو اسانگا اوت کرانتیش چا

(udana– jayaj– jala– panka– kantaka– adisv– asanga utkrantis– ca)

ویاسا واژه‌ی اوت کرانتیش (utkrantis) را قدرتِ فرا رفتن از تن هنگام مرگ اختیاری دریافته است.

بـار منفـی در برابـر آن بارِ مثبـت فزونی می‌یابـد و در نهایت این بارِ اضافـی با یک صاعقه کـه همان والانَفَس(اودانا) باشـد بر زمیـنِ درون نَفَس فرو می‌افتد کـه منجر به تجربیاتی متفاوت می‌شـود کـه بنابـر آموزه‌های یوگا همـان برانگیختگـی کوندالینـی(kundalini) نامیده می‌شود.

۳. در ادامه بیرونی سـه کرامت دیگر را برشـمرده: اوّل شـعله‌ور شدن و درخشش تن که بر اساس سوترای چهل تنظیم شده است:

«از طریـق کنترل و چیرگـی(jaya) بر میان نَفَس(samana) درخشـش و تلالو(jvalana) حاصل شود.»[۱]

همانطور که گذشـت میان نَفَس با آتش و قدرت هاضمه مربوط اسـت که اگر قدرتمند باشـد مسلّماً باعث درخشـش پوسـت و رنـگ رخسـاره‌ی زیبا می‌شـود. بنابـر آموزه‌های خفیه‌ی مرتاضین و آنچه *ویاسا* در شرح این فراز عنوان کرده است، آتش گوارش نه تنها در جسـم مادی بلکه حالتِ لطیف این آتش در سـطح فلکی نیز در جریان اسـت و احتمالاً منظور این فراز تقویت این آتش در سـطح لطیف و در نتیجه توسـعه و درخشـش هاله‌ی نورانی پیرامون تن انسان می‌باشد.

سپس بر امکانِ شنیدن نغمه‌های ظریف و دور اشاره شده که ناظر بر فراز چهل و یکم است:

«سـامیاما بـر رابطـه‌ی میان گـوش(srotra) و اتر(akasha) شـنوایی آسـمانی(divya) را پرورش دهد.»[۲]

منظور از شـنوایی آسـمانی هم امکانِ اسـتماعِ نغمه‌های دور دست و یا نغمه‌هایی که از گذشـته در فضای اتری باقی مانده می‌باشـد و هم امکانِ شـنیدنِ نغمه‌های ملکوتی و لطیـف. در هرحـال اتر یا اثیر (akasa) بنابر جهان شناسـی ودایی عنصر مرتبط با شـنوایی است و زمینه‌ی فعالیت و نوسان سایر عناصر را فراهم می‌سازد و ظریف‌ترین عنصر تلقی می‌شود.

۱- *سامانا جایاج جوالانام (samana – jayaj – jvalanam)*

۲- *شروترا آکاشایو سام باندا سام یاماد دیویام شروترام*

(srotra– akasayoh sambandha– samyamad– divyam srotram)

در نهایت بیرونی بـه کرامت پرواز و به هواپری پرداخته که صوفیه‌ی مسلمان آن را " طی السّماء" نامیده‌اند و در هر حال ناظر بر فراز چهل‌ودوم سوتراهاست: «با سامیاما بر پیوند (sambandha) میان بدن(kaya) و اتر(akasa) و انطباقِ آن(samapatti) با آگاهی از سبکیِ(laghu) چیزهایی چون پنبه(tula) قدرتِ به هواپری(gamana) حاصل شود.»[1]

بـا توسعه‌ی آگاهی از رابطه‌ی میان تن و خالیای دورِتن احساس سبکی توسعه می‌یابد و بـا گسترش این احساسِ بی‌وزنی، غوطه خوردن در اتر ممکن شود. *ویاسا* و سایر مفسرینِ سوتراها این پرواز در خلاء(akasa - gamanam) را باعثِ غلبه بر جاذبه و به هواپری جسمانی هم پنداشته‌اند.

پرسش چهل‌ونهم پرسنده گفت: و آیا تمامی این [کرامات] در یک شخص جمع می‌شود یا هر کس به خاصیت و فعلی منفرد و مستقل است؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: تمامی این [کرامات] در یک فرد جمع می‌شود زیرا فکر [کـه علـتِ این خوارق عادات اسـت] واحد است و آن فردی که جامـع این کرامات باشد «مَهابدَه» نامیده می‌شود. پس هرگاه او [مَهابده] در تن خود تفکر [و مراقبه] کنـد و بـا هوا یگانه شـود به‌خاطر سبکی [کـه حاصل شـود] می‌پَرَد و با فکـر بر آتش به‌خاطر نورِ آتش شعله‌ور شود، و در هر کدام از اجسام طبیعی که فکر کند آنچه را بخواهد و اراده کند برایش حاصل شـود. زیرا در هر کدام از این اجسـام سه حالت وجـود دارد: یکـی از آن حالات هویّت است مثلاً مانند زمین کـه زمین بودن هویّت آن اسـت. دومین حالت، موجودات برآمده از آن هویّت‌اند که صورتِ آنها مخالف و متفـاوت باشـد. مانند معـادن و گیاهانـی کـه در صورت متفـاوت با زمیـن [ولی بر آمده از زمین می‌باشند]. سومین حالت ذات آن هویّت است مانند زمین بودنی که بـر تمامی اشـیاء عمومیت دارد، و هـرگاه آن ذات در کلیات و جزئیاتِ عناصر محقق شـود [مِهابـده] بـر زایل کـردن ضرر آنها از بدنش نیـز قادر گردد. مانند [زائل شـدن]

---

[1] - *کایا آکاشایو سام باندا سام یاما لاگو تولا ساماپاتشچا آکاشا گامانام*

(kaya– akasayoh sambandha– samyamal– laghu– tula samapattes– ca– akasa–gamanam)

سـوزاندن از آتش و وزیدن از هوا و جدایی از آب و اسـتحکام از زمین و امثال اینها، [و در این صورت مهابده] قادر می‌شـود که بدن خود را تا حدّی لطیف سـازد که اگر بخواهد مخفی شـود و اگر بخواهد آشـکار شـود. همچنین بر زیبایی و زشـتی بدن خود، قدرت و یا نرمی، خشونت و سختی قادر باشد تا آنکه به هر صورتی که اراده کنـد بـدن خـود را ظاهر سـازد. پس بر سبکی تن خود قادر است تا حـدّی که پرواز کند، فرود آید و یا اوج گیرد. و بر بزرگ کردن تن خود قادر باشد تا حدّی که هر کس او را ببیند بهراسـد. و بر ادراک با حواس حتّی اگر محسـوس در مکان دوری باشـد، قـادر شـود. و چیـزی مانع عبور او نشـود [همانطور که] چیزی وقوف و اسـتقرار او را نمی‌تواند آشفته سازد. و چگونه چیزی در او اثر گذارد حال آنکه او بر نابودی یا بقاء و ایجاد هر چیزی [به اذن الهی] قادر باشد و آن همه مطیعِ امر او باشند.

شرح:

۱. این پرسـش و پاسـخ ناظر بر هیچکدام از سـوتراهای *پاتانجالی* نیسـت. بلکه شـرح گونه‌ای است که بیرونی برای یاری به فهمِ چگونگیِ امکان ظهورِ این کرامات بیان کرده اسـت. بیرونی در عبارات خود ادراکِ اشـیاء را در سـه ساحت تبیین می‌کند: ۱. ماهیّـت شـئی ماننـد درخت بودن یا سـنگ بودن برای درخت و سـنگ که هر کدام دارای ما به التمایزی هستند که به آن خاص می‌شوند.

۲. عـوارض، حـالات و اجـزاء وابسـته بـه آن شـئی ماننـد شـاخ و بـرگ بـرای درخـت و یـا خشـکی و سـنگینی بـرای سـنگ که هـر کدام از اشـیاء چه بسـا حالات مشـترک و متفاوتی با دیگر اشیاء دارند.

۳. زمینه‌ی مشترکی که تمامی افراد یک نوع را به آن نوع مربوط می‌سازد. این زمینه‌ی مشترک که در مکاتبِ فلسفی گوناگون به طرق مختلفی تحلیل شده توسط بیرونی به شـفافیت تحلیل نشـده است و چه بسـا منظور او ربِ‌النوع حاکم بر افرادِ مختلفِ آن نوع، و یا هسـتی و وجود که ذاتِ تمامی اشـیا اسـت، باشد. در هر حال بیرونی به زمینه‌ی مشـترکی اشـاره می‌کند که نه ماهیت و نه عوارض ماهیت اسـت و حاکم بر

افرادِ یک نوع است.

در هر حال این حیاتِ لطیف و یا نَفَس رحمانی است که سوزانندگی را به آتش، نرمی را به آب و استحکام را به خاک می‌بخشد و چون بتوان به آن قلمرو نفوذ کرد به اذن الهی آتش گلستان و یا خاک لغزنده و نرم شود.

این موضوع که بیرونی صاحبِ این کرامات را ماها بوّدا (maha Buddha) نامیده، گویای دقّت ویژه‌ی اوست. زیرا همانطور که در فصل سامکیها اشاره شد هستی دارای مراتبی است و ساحتِ عقل حاکم بر لایه‌های نفسانی و مادی است و عقل همان بودهی (buddhi) است. پس سالکی که در قوس صعود به مرتبه‌ی عقل رسیده باشد بوّدا (Buddha) نامیده می‌شود. بودهی ساحت امکانات بی‌کران پرکریتی است که به اراده‌ی الهی هر صفت و توانی به یک نوع تخصیص داده می‌شود و در مراتب نازل‌تر آن موجودات با آن امکانات، ظهورات فلکی و مادی پیدا می‌کنند. پس اراده‌ی بودا در ساحت عقل می‌تواند تأثیراتی را در ساحات پایین‌تر ایجاد کند.

پرسش پنجاهم پرسنده گفت: و این همه چیزهایی است که بر اساس عناصر پنجگانه که شامل خاک، آب، آتش، باد و آسمان [اثیر] می‌شود برای او حاصل خواهد شد، پس برای او در آن چیزهایی که تجسم ندارند چه حاصل می‌شود؟ [و آیا او بر چیزهایی که مجسم نیستند هم تصرفی پیدا می‌کند؟]

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: همانطور که گفتیم حواس آن زاهد تصفیه و تقویت می‌شود تا بر موانع غلبه کند و غلبه بر موانع حاصل نشود مگر آنکه از ادراک عاجز شود. ولی [در این شرایط] او بی‌چشم می‌بیند و بی‌نیاز از گوش می‌شنود تا جائیکه بر قوای سه‌گانه‌ای که همانا خیر، شر و واسطه‌ی میان آن دوست برتری جُسته و همگی آن قوای سه‌گانه تحت اراده‌ی او درآیند. و اصل در این معنا تحقیق در امر بدن، قلب و نفس است. و در این شرایط است که اشیاء تحتِ انقیاد او درآیند و آن زاهد به حدودِ اشیاء معرفت یافته و بر اشیاء احاطه‌ی کلی پیدا کند.

شرح:

این پرسش و پاسخ لااقل با عنایت به چهار فراز از سوتراهای *پاتانجالی* تنظیم و ارائه شده است. در طی پرسش پنجاهم بیرونی به قلمرویی از کرامات که بر اساس عملکرد عناصرِ پنجگانه به عنوان حواسِ مدرکه و پنج قوه‌ی عامله ظاهر می‌شوند، اشاره کرده و می‌پرسد آیا کرامات در همین محدوده خلاصه می‌شوند و یا می‌توان ساحاتِ دیگری را هم برای آنها تصور کرد. به نظر می‌رسد این مطلب به‌ویژه بر اساس فراز چهل‌وپنجم تنظیم شده باشد: «و از ره چیرگی بر عناصر، کراماتی والا چون کوچک شدن (animan) و غیره (adi) و کمالِ تن (kaya sampad) و فنا ناپذیریِ طبع (dharma anabhata) حاصل آید»[1]

کوچک شدن یکی از هشت کرامتی است که در متون سنتّی یوگا به عنوان قدرت‌های فوق‌العاده‌ی سالکین به کمال رسیده مطرح شده است. این هشت کرامت عبارتند از:

۱. قدرت کوچک شدن (anima)

۲. قدرت بزرگ شدن (mahiman)

۳. قدرت سبکی و به هواپری (laghiman)

۴. قدرت بسط یافتن و رسیدن به هر جایی (prapti)

۵. قدرت اراده (prakamya)

۶. چیرگی و تصرف بر مخلوقات (vasitva)

۷. قدرت خلّاقیت (isitrtva)

۸. قدرت نیل به تمامی خواسته‌ها (kamavasayitva)

هر چند مفسرینی چون *ویاسا* این قدرت‌ها را متجلی در جهان مادی دریافته‌اند و بر فرض بزرگی و کوچکی را ناظر به بدنِ مادی پنداشته‌اند ولی در برخی از متون ودایی مثل ماهاباراتا (Mahabharata ۱۲ / ۳۱۸-۷) این قدرت‌ها در ساحتِ لطیف و ملکوتی حیات و بر اساس تسلط بر آگاهی در لایه‌های ژرف روان شرح داده شده است.

۱- *تاتو نیما آدی پرادور باوا کایا سام پات تاد دارما آنابی گاتاش چا*

(tatonima- adi- pradurbhavah kaya- sampat-tad dharma-anabhighatas -ca)

در هر حال بزرگی یا کوچکی، بسط یافتن و یا تصرف بر موجودات مادی تماماً بر اساس قدرتِ حواس قابلِ ادراک است، سؤال بیرونی این است که آیا در ورای این حیطه هم می‌توان بر امکاناتی دست یافت؟

فراز چهل‌وهفتم سوتراها ناظر بر امکان چیرگی بر حواس و فراز چهل‌وهشتم بر تصرف در ساختارِ طبیعت فارغ از محدودیتِ حواس اشاره می‌کند:

«با سامیاما بر جریان ادراک (grahana)، بر صورت ذاتی (Svarupa)، بر من (asmita) و پیوند میان آنها (anvaya)، تسلط و چیرگی (jaya) بر حواس (indriya) حاصل شود.» ۳-۴۷[1]

«و از ره چیرگی بر حواس، ذهن (manas) شتاب گرفته (javitva) و فارغ از محدودیت عملکرد حواس (vikarana) بر ساختارِ طبیعت (pradhana) تسلط (jaya) یابد.» ۳-۴۸[2]

در واری عملکردِ حواس ذهنِ ناب قرار دارد که در سنّت سالکانه‌ی تنترا (Tantra) بر اساس فرضیه‌ی چاکراها (chakra) تحلیل شده است. در میان هفت گردونه‌ی رشد روانی، پنج گردونه‌ی اول ناظر بر عملکرد پنج حس و پنج عنصر است. گردونه‌ی ششم (Ajna chakra) به ذهن انتزاعی و ناب دلالت دارد و گردونه‌ی هفتم (Sahasra padma chakra) بر صورتِ ذاتیِ من دلالت می‌کند. بنابراین فرازها صعود آگاهی تا گردونه‌های ششم و هفتم، تسلط و چیرگی بر حواس را ممکن سازد و از آنجا با فراغت از محدودیتِ حواس مادی می‌توان بر پهنه‌ی طبیعت در قلمرو لطیفِ حیات تصرف پیدا کرد.

سرانجام اشاره‌ای که بیرونی بر قوای سه‌گانه دارد همان فرضیه‌ی سه گونا (Tri - Guna) است که امکان بسط طبیعت را در ابعاد گوناگون خلقت ممکن می‌سازد.

۱- *گراهانا سواروپا آسمیتا آنوایا آرتاواتوا سام یاماد اندریا جایا*
(grahana– sva rupa– asmita– anvaya– arthavattva– samyamad– indriya jayah)

۲- *تاتو مانو جاویتوام وی کارانا باوا پرادهانا جایاش*
(tato mano – javitvam vikarana – bhavah pradhana – jayas – ca)

پرسش پنجاه‌ویکم پرسنده گفت: و آیا [زاهد یاد شده] با این علم و دانش به مراتبِ والا تعالی می‌یابد همانگونه که در افعال [به کمال رسیده است؟].

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: خیر، زیرا این دانش هر چند به این نام موسوم است ولی صاحب و دارنده‌ی آن ناتوان از رهایی و خلاص است. اگر گمان بَرَد این دانشی است که [او را] از حس دور می‌سازد ولی در واقع آن دانشِ شناختِ کثافات و زوائد معلومات [و چگونگی] ترک و رها ساختن آنهاست و همانطور که در مورد آن گمان می‌شود با افتخار و مباهاتی [که با آن حاصل شود] و از نوع تکبر و غرور است مانع از رهایی و خلاص شود. پس هر کس فرشتگان به او ارائه شده و حال و محل ملایکه بر او عرضه شود و آنها او را به بهشت دعوت کنند و برای او به صف کشیده شوند، همانها که معدن هر خیری هستند و گنجینه‌هایی شامل درختان، میوه ها و هر آنچه به خاطرت خطور کند از زن‌ها و آنچه که با ملاحظه‌ی آنها مفید باشد و هر راحتی و جان بخشی و آزاری در آنها نیست از گرمی و سردی و ساکنین این بهشت از پیری، آفاتِ تن و ذلّتِ نیاز و احتیاج در امان هستند. پس تکبری در نفسِ او به‌خاطر این دعوت حاصل شود و نشانه‌های نخوت و کبریایی از آن حیث در او ظهور کند، پس از رتبه و مقامش برمی‌گردد و آنچه اندوخته بود از دست می‌رود.

شرح:

۱. این پرسش و پاسخ شرح گونه‌ای بر سوترای پنجاه‌ویکم می‌باشد:

«از روی میل و وابستگی (sanga) و یا غرور و نخوت (smaya) نباید به دعوت (upanimantrana) موجودات آسمانی (sthanin) پاسخ گفت که سقوط به لایه‌های نازل وجود (anista) و زایش‌های دیگر (punar prasanga) را سبب شوند.» [۱]

در این فراز امکانِ سقوط حتّی در مراتب والای سلوک طرح می‌شود. وابستگی نه تنها

۱- *اِستانی اوپانی مانترانِ سَنگا اِسمایا آکارانام پونار آنیشتا پراسانگات*

(sthany– upanimantrane sanga– smaya– akaranam punar anista– prasangat)

به پدیده‌های مادّی بلکه نسبت به پدیدارهای اثیری و ملکوتی نیز سقوط از لایه‌های لطیف وجود را سبب خواهد شد. بیرونی نیز با دقّت در طی پرسش پنجاه‌ویکم می‌پرسد آیا سالکی که توانسته با کنترل بر قوای نفسانی خود به کراماتی نیز دست یابد می‌تواند از چرخه‌ی نقصِ امکانی رها شود و در پاسخ می‌گوید خیر، بلکه توسعه‌ی ادراکاتِ لطیف، امکان ظهور خطراتِ بیشتر و سقوط‌های هول‌انگیزتری را فراهم می‌سازد.

۲. در طی پاسخی که بیرونی تنظیم کرده است نکته‌ای مطرح شده که شاید برای برخی مبهم باشد و توضیحی در حاشیه‌ی آن لازم به نظر می‌رسد. بیرونی می‌گوید: «... هر چند (این دانش) به این نام موسوم است ولی صاحب و دارنده‌ی آن ناتوان از رهایی و خلاص است.» هر چند او اشاره‌ی مستقیمی به نام این دانش نکرده است ولی مسلّماً نام این دانش در فرهنگ ودایی و ادبیات سانسکریت یوگا(Yoga) ست. یوگا از ریشه‌ی یوج(Yuj) به‌معنای اتحاد و اتصال است پس ظاهراً یوگا دانشی است که وصل به حقیقت را سبب می‌شود ولی بیرونی اشاره می‌کند هر چند این دانش چنین نامی دارد ولی صاحب این دانش(Yogi) نمی‌تواند رهایی کامل و وصل دائم را تجربه کند.

در ادامه دلیلی که بیرونی در بیان ادّعای خود طرح کرده است بر اساس فراز دوم از بخش اول (Samadhi Pada) سوتراهاست. بیرونی می‌گوید:

«... آن دانش شناخت کثافات و زوائد معلومات [و چگونگی] ترک و رها ساختنِ آنهاست.»

فراز دوم سامادی پادا نیز چنین است:

«یوگا دانش خاموشیِ(nirodha) امواج ذهنی(chitta vritti) و رهایی از قالب‌های فکری است.»[1]

همانطور که بیرونی به‌درستی دریافته و در فصول قبلی به‌ویژه در شرح پرسش دوم نیز بحث شد وریتی نیرودّا یا خاموشی چرخه‌ی نوسانات نفسانی هر چند لطافتِ درک تجربیات ملکوتی را پیش می‌آورد امّا رهایی کامل(kaivalya) را سبب نمی‌شود. قبلاً در

۱- *یوگاس چیتا وریتی نیرودّا (Yogas – citta – vrtti – nirodhah)*

مورد مراتب چهارگانه‌ی نیروذا بحث شد و اگر یوگا امکان اولین مرتبه‌ی نیروذا را فراهم می‌سازد پس دانش رهایی کامل نخواهد بود و البته این مسئله‌ای است که در طی سوتراها نیز بیان شده است.

پرسش پنجاه‌ودوم پرسنده گفت: پس برای چه فرشتگان چنین پاسخ و جوابهایی می‌دهند تا اینکه [سعی شود] از چنین واقعه‌ای نجات پیدا کرد؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: مَثَل صاحبِ دنیا همانند کرمی است که در حرارتِ شعله‌های آتش گرفتار شده که آن شعله‌ها مثال دنیاست پس برای صاحبِ دنیا غیر از اضطراب و تغییر احوال و آرزوی نجات از آن احوال چیزی نیست. و این حالِ من است در شرایط چنگ انداختن به دنیا و هر گاه از آن [شرایط] خالی و دور شوم [و چندی] به سایه‌ی استراحت اُنس گیرم و کمی از کوشش و سختی [در رسیدن به خواسته‌های دنیایی] آرام گیرم، آن موقع قلبم به بهشت میل کند. پس چگونه هوای اشتغال به نعمت‌های آن را [در دل] نپرورانم؟! [هر چند] به خاطرِ آن به بند و اسارت باز می‌گردم و تلاش و کوششِ من در نزدیک شدن به حوزه‌ی رهایی و خلاص ضایع شود.

پرسش پنجاه‌وسوم پرسنده گفت: اگر آنچه در پیش آموخته شد علم حقیقی نیست، پس آن چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: آن فرد [با آن دانش که علم حقیقی نیست] تنها مرهون زمانِ حال است.

شرح:

دو پرسش و پاسخ پنجاه‌ودوم و پنجاه‌وسوم شرح و تفسیر بیرونی در حاشیه‌ی مطالب ترجمه و ارائه شده از اصل سوتراهاست. و مستقیماً ترجمه‌ی هیچ سوترای خاصی نیست. در آغاز علتِ گرایش به مواهب بهشتی را بیان می‌کند. پس از غوطه

خوردن در فشارهای زندگی مادی و ضعف و اضطرابهای ناشی از محدودیت‌های دنیای مادی چون سالک به حریم شعف و سرورِ حیات ملکوتی برسد و در سایه‌ی الطافِ فرشتگان در پرورش قوای لطیف خود مهارت یابد، مایل است در آن شرایط باقی بماند. همین کدورتِ وابستگی او را به ساحت‌های مادی که دنیای وابستگی‌هاست، می‌کشاند و تلاش‌های او را ضایع می‌سازد.

و آن دانشی که او آموخته هر چند می‌تواند او را در همان دوران مسرور و غرق در آرامش و راحتی کند امّا این سرور و قدرت تا آینده تداوم نخواهد داشت و او را جاودانه در شعف و معرفت حفظ نمی‌کند.

پرسش پنجاه‌وچهارم پرسنده گفت: و آنچه به آن [دانش] حاصل می‌شود چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: به یاری آن [دانش] شناختِ جوهر شئی و جنس آن سپس کیفیتش که نشانه‌های جدایی برخی اشیاء از بعضی دیگر است و مکان، وضع و جهات شئی حاصل شود.

پرسش پنجاه‌وپنجم پرسنده گفت: نام این دانش و معلوم و کیفیت آن چیست؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: امّا نام آن دانش مجاز و تعبیر است؟! و آنچه به آن دانش شناخته می‌شود تمامی آنچه لطیف و یا ضمخت و کثیف است می‌باشد و کیفیت آن [دانش] احاطه‌ی کلی بر جمله‌ی واحده و نوع واحد است. سپس هیچ نفع و فایده‌ای ندارد مگر با استعمالی که بر محسوسات و معلومات و جدا شدن از آنها دارد.

شرح:

در دو پرسش و پاسخِ گذشته بیرونی تلاش کرده تا محتوای سوتراهای پنجاه‌ودوم و پنجاه‌وسوم را تبیین کند:

«با سامیاما بر لحظه (ksana) و توالی آنات (krama)، بازشناخت و تمییز (viveka) آگاهی از ذات و ریشه‌ی آگاهی (Ja) حاصل شود.» ۵۲-۳ [1]

«و از آن هوشیاری (pratipatti) از تمایز میان دو مشابه (tulya) حاصل شود که به طور معمول بر اساس اختلاف (anyata) میان مقولات (Jati) و موقعیت (desa) تمییز داده می‌شوند.» ۵۳-۳ [2]

البته درک این فرازها برای برجسته‌ترین مفسرین سوتراها نیز خالی از ابهام نبوده است، ولی در هر حال به نظر می‌رسد در فراز پنجاه ودوم منظور *پاتانجالی* این است که با فکر و تمرکز در اختلافِ میان یک آن و توالی آنات می‌توان به بُعد خلاقه‌ی آگاهی یا ریشه‌ی آگاهی دست یافت و هویتی را که در پشتِ جلوه‌ی متغیر هستی حضور دارد، بازشناخت. منظور از کراما (krama) حفظ آگاهی در پشت چرخه‌ی قوای روانی و به نوعی گذر از محدودیت زمان است. به همین دلیل بیرونی می‌گوید با این دانش شناخت جوهرِ شئی ممکن شود. امّا بازشناخت موجودات بر اساس اختلاف در زمان، مکان تولد و غیره که بیرونی به آن اشاره کرده است رویکرد معمول به شناسایی تفکیکی میان دو پدیده است و نه طریق فکر و مراقبه.

پاسخِ پرسش پنجاه‌وپنجم در آغاز نامفهوم است و به نظر می‌رسد عبارات بیرونی به‌درستی استنساخ نشده باشد. اینکه نام این دانش مجاز و تعبیر است [أمّا إسمُهُ فَهُو المَجاز و التّعبیر] نه تنها معنای روشنی ندارد بلکه هیچ ربطی نیز با اصل سوتراها در آن دیده نمی‌شود.

در ادامه بیرونی اشاره می‌کند محصولِ دانش و معرفت لدنی که بر پایه‌ی فکر و مراقبه است، توسعه‌ی آگاهی از پدیده‌های لطیف و مادی هر دوست ولی در هر حال باید متعلّقی برای تمرکز باشد پس نفعی از این دانش نمی‌بریم مگر با داشتن یک موضوع برای مراقبه که احاطه بر آن موضوع را سبب می‌شود.

۱- *کشانا تات کرامایو سام یاماد ویوکا جام جنانام*

(ksana– tat– kramayoh samyamad– viveka– jam jnanam)

۲- *جاتی لاکشانا دشایر آنیاتا آناواچدات تولیایوس تاتا پراتی پاتی*

(Jati– laksana– desair– anyata– anavacchedat– tulyayos– tatah pratipattih)

پرسش پنجاه‌وششم پرسنده گفت: پس چه زمانی خلاص و رهایی حاصل شود؟

پاسخ پاسخ‌دهنده گفت: نفس در انسان جوهری الهی، پاک و ناآلوده است. و آلودگی و ناپاکی قلب تنها به خاطر دگرگونی‌های آن در میان قوای سه‌گانه‌ای است که در آغاز مکرراً از آنها یاد شد و مادامی که [آن دگرگونی‌ها موجود است] قلب پاک نمی‌گردد همانگونه که نفس پاک نمی‌گردد تا آن‌دو متحد نشوند به اتحاد صفت و نفعی در اختلاط آن‌دو وجود ندارد و رهایی و خلاص هم ممکن نخواهد بود.

قطعه‌ی سوم که منحصر و خلاصه در ذکر پاداش و کیفیت اجر و مجازات‌ها بود، به پایان رسید.

شرح:

این پرسش و پاسخ نیز به‌ویژه ناظر بر فراز پایانی بخش سوم سوتراهاست ولی برای روشنتر کردن موضوع بهتر است فرازهای پنجاه‌وچهار و پنجاه‌وپنجم را در کنار هم بررسی کنیم:

«و تنها این معرفت(jnana) حاصل از تشخیص(viveka) [روح از طبیعت] رهاننده(taraka) است و آن ورای زمان و مکان و شناخت مطلق است.» ۵۴-۳ [1]

«و با همسویی(samya) خالص‌ترین(suddhi) سطح ساتوا با ذات(Purusa) والامرتبه‌ی خودآگاهی(Kaivalya) حاصل آید.» [2]

بیرونی نفس را به جوهری الهی، پاک و خالص تعبیر کرده است که ظاهراً آن را معادل با پوروشا(Purusa) آورده است. امّا قلب که دائماً در حال چرخش و نوسان است همان چیتا وریتی و یا چرخه‌ی احوال طبیعی است و علت حرکت آن همان قوای سه‌گانه یا تری گوناست. بنابر آموزه‌های این رساله چون به معرفت تفکیکی میان ذات الهی خود و احوال قلبی برسیم و فنـاء افعالی و صفاتی را طی کنیم به خودشناسی و کیوالیا نایل خواهیم شد.

۱- *تاراکام ساروا ویشایام ساروا‌تا ویشایام اکرامام چاایتی ویوکا جام جنانام*
(tarakam – sarva – visayam sarvatha – visayam – akramam ca –iti viveka –jam jnanam)

۲- *ساتوا پوروشایو شودهی سامیه کیوالیام ایتی (Sattva – Paurusayoh Suddhi – Samye Kaivalyam –iti)*

پی نوشت و توضیحات:

(۱) چاکرا (Chakra) که در لغت به معنای گردونه و دوار است اشاره به چرخه‌های قوای نفسانی انسان دارد. بنابر سنت‌های کهن معنوی هند هفت چاکرای اصلی عبارتند از:

۱. مولادهارا (Muladhara) یا چاکرای خاک در ناحیه عجان

۲. سوادهیستانا (Svadhisthana) یا چاکرای آب در ناحیه خاجی

۳. مانی‌پورا (Manipura) یا چاکرای آتش در پشت ناف

۴. آناهاتا (Anahata) یا چاکرای باد در پشت قلب

۵. ویشودهی (Vishudhi) یا چاکرای اثیر در پشت گلو

۶. آجنا (Ajna) یا چاکرای ذهن در میان ابروان

۷. ساهاسرارا (Sahasrara) یا چاکرای معنوی در تاج سر

البته این مراکز در بدن مادی قرار ندارند بلکه در حوزه‌ی انرژی لطیف فردی (Pranamaya Kosha) واقع شده‌اند. اما با تحریک مناطقی در بدن می‌توان بر آنها اثر گذاشت. برای اطلاعات بیشتر به آثار ذیل رجوع کنید:

1 – Woodroffe, Sir John, The Serpent Power, New York: Dover Publitions, 1974

2 – Feuerstein, Georg, Tantra, The Path Of Ecstasy, Shambala Publications, 1998

3 – Motoyama, Hiroshi, Theories Of The Chakras, Theosophical Publishing House: USA, 1981

(۲) هفت بافت حامی تن و بدن که از مباحث مهم پزشکی و درمانگری معنوی هند است، عبارتند از:

۱. راسا (Rasa) بافت پلاسما یا کیلوس

۲. راکتا (Rakta) بافت خون

۳. مامسا (Mamsa) بافت ماهیچه

۴. مدا (Medha) بافت چربی

۵. آستی (Asthi) بافت استخوان

۶. ماجّا (Majja) بافت مغز استخوان

۷. شوکرا (Shukra) بافت مایع جنسی

اصولا روشن‌ضمیران هند باستان قوام و کمال هر ساختار زنده‌ای را بر پایه‌ی یک الگوی هفت‌تایی درک و طبقه‌بندی کرده‌اند. پس تن متشکل از هفت بافت است همانطور که میدان انرژی بر

اساس هفت چاکرا نظام می‌یابد. در هر حال برای اطلاعات بیشتر در مورد هفت بافت حامی تن و قوای بدن به آثار زیر مراجعه کنید:

1 - Vagbhatta., Ashtanga Sangraha, Chaukhambha Oreintalia, 2005.

2 -Charaka., Charaka Samhita, Chowkhamba Sanskrit Series. 1976

3 -Frawley, David., Ayurveda Naturs Medicine, Lotus Press, 2001.

(۳) نادیها (Nadi) کانال‌های انتقال جریان ظریف انرژی تلقی شده‌اند و در متون یوگا و تنترا از ۷۲۰۰۰ نادی بحث شده است که به سه گروه عمده طبقه‌بندی شده‌اند: الف- نادیهای نیمه‌ی راست تن ب- نادیهای نیمه‌ی چپ پیکره‌ی انرژی ج- نادیهای مرکزی.

برای اطلاعات بیشتر پیرامون نادیها به کتابهایی که در مورد چاکراهاست و در پانوشت شماره (۱) آمده رجوع کنید.

۶. ترجمه قطعه‌ی چهارم

رهایی (Kaivalya - Pada)

با رها ساختن متعلّقات حس و موضوعات فکر، ذهن خاموش شود.
و با انحلال ذهن آنچه باقی مانَد، حالت شکوهمند کیوالیاست.

هاتا یوگا پرادی پیکا

(۴-۶۲)

واپسین بخش سوتراها کیوالیا نام‌گذاری شده است. کیوالیا را به رستگاری، روشن‌شدگی و وارستگی ترجمه کرده‌اند. امّا معنای لغوی آن "انفراد" یا تنهایی است. بر اساس فلسفه‌ی یوگا و سامکهیا، حقیقتِ هستی پوروشاست و پرکریتی جفت ازلی آن است که هم هست و هم نیست. به عبارت دیگر پرکریتی اصالتی از خود ندارد بلکه تنها امکان تحقق علم پوروشا را از مقام اجمال به تفصیل فراهم می‌سازد. پرکریتی هست تا پوروشا خود را در آن ببیند، و والاترین جهل آن است که مونادهای آگاهی(پوروشا) در اسارت چرخه‌های پرکریتی قرار گرفته و بازیِ کیهانی آن را اصیل تلقی کنند. بازگشت آگاهی و استقرار آن در ذات خویش و فرو ریختن طلسم پرکریتی همان کیوالیا یا مقام "فرد" و "تنهایی" است.

این بخش شامل سی‌وچهار رمز گفتار(Sutra) می‌شود که بیرونی در طی بیست‌ویک پرسش و پاسخ آن را ترجمه و تبیین کرده است. مضامین اصلی مستتر در این فرازها عبارتند از:

فراز اول حالات متفاوت نیل به کرامات
فرازهای دوم تا پنجم جریان خلاقیت و ریشه‌ی آن.
فراز ششم حقیقت آگاهی
فراز هفتم تا یازدهم عوامل موجود در پشت زایش‌های مکرر.
فراز دوازدهم طبیعت زمان
فرازهای سیزدهم تا شانزدهم تعاریفی درباره ماهیت واقعیت عینی.
فرازهای هفدهم تا بیست‌وسوم پوروشا به عنوان والاترین اصل آگاهی
فراز بیست‌وچهارم ماهیت الهی واقعیت عینی
فرازهای بیست‌وپنجم تا بیست‌وهشتم بصیرت و شناخت تفکیکی
فرازهای بیست‌ونهم تا سی‌ویکم والامرتبه‌ی جذبه (دارما مگا)
فرازهای سی‌ودوم تا سی‌وچهارم مفهوم استحاله و وارستگی.

بخش چهارم - رهایی

۱. کرامات، برخی را از لحظه‌ی تولد و برای دیگران به یاری استفاده از گیاهان، اذکار (mantra)، ریاضت یا خلسه حاصل شوند.

۲. استحاله به اشکال و مقولات گوناگونِ حیات در زمینه‌ی طبیعت [به دوام] محقق می‌شود، که آن در ذات خود سرشار است.

۳. امّا این استحاله‌ها محصول علل و نشانه‌های ظاهری خود نیستند که طبیعت سرشار و در ذاتِ خود دارای امکانات بی‌شمار است و آنها فقط زمینه‌ساز جریان بیرونی‌اند چون برزگری [که زمین را برای رویش مهیا سازد.]

۴. آگاهی فردی اولین محصول و پردازش منیت (asmita) است.

۵. گرچه آگاهی‌های فردیِ متعدد با فعالیتهای مستقل پیوند می‌یابند، امّا یک آگاهی (chitta) منشأ و ریشه‌ی تمامی آنهاست.

***

۶. و در میان گستره‌ی آگاهی‌های فردی، تنها آن آگاهی که مجذوبِ ریشه شده از انباره‌ی تأثرات روانی آزاد است.

۷. پژواک کردار و گفتارِ آزاده نه سیاه است و نه سفید و امّا دیگران را سه‌گونه بازتاب است.

۸. از این بازتاب‌ها، تأثراتی که تجلی آنهاست بر سازندگانشان منعکس شود.

۹. رابطه‌ای مستحکم میان تأثرات و اعمال در حافظه‌ی کیهان وجود دارد که حتّی زمان، مکان و زایش، قادر به جدایی آنها نیست.

۱۰. و این تأثرات و تمایلات را آغازی نیست که آن نخستین اراده [مستور در طبیعت] را آغاز و پایانی نیست.

۱۱. و به علت پیوند میان تأثرات و تمایلات، آنها در چرخه‌ی علت و معلول دائماً آشکار و پنهان شوند.

***

۱۲. گذشته و آینده، درونِ چرخه‌ی طبیعت‌اند و به علت اختلاف در مسیرهای طبیعی پیش آیند.

۱۳. تمامی اشکال طبیعت [چه آشکار چه پنهان، چه گذشته و یا آینده] ساختارهایی اولیه (guna) برآن ذات (atman) به‌شمار آیند.

۱۴. تمامی موضوعات و حالات اشیاء برخاسته از یکپارچگی و در نوسان گونه‌های اولیه است.

۱۵. در منظر آگاهی‌های مختلف، یک موضوعِ منفرد، متفاوت درک شود.

۱۶. موضوع‌های عینی وابسته به تنها یک آگاهی نیستند، چه اگر چنین بود بی‌آن واحدِ آگاهی، آن موضوعات چگونه محقق باشند؟

***

۱۷. یک موضوع تنها با رنگ آمیزی آگاهی، شناخته یا ناشناخته باقی ماند.

۱۸. امّا نوسانات آگاهی شناخته می‌شوند چرا که آن "خودِ" تغییرناپذیر همواره شاهد آن است.

۱۹. و آگاهی (chitta) "خوددرخشان" نمی‌باشد بلکه از ذات (purusha) است که روشنایی می‌یابد.

۲۰. و چون "خود.درخشان" نیست نمی‌تواند به متعلَّق آگاهی و خویش هر دو آگاه باشد.

۲۱. اگر آگاهی با آگاهی دیگری دریافته می‌شد، مستلزم سلسله‌ی بی‌پایانِ ادراک‌ها و سردرگمی حافظه بود.

۲۲. هر گاه آگاهی نامتغیر به جامه‌ی عقل درآید، تجربه‌ی "خودتعقلی" ممکن شود.

۲۳. آگاهی که با بیننده و دیده شده رنگ آمیزی شده است، می‌تواند هر موضوعی را دریابد.

۲۴. و آگاهی اگر چه به بی‌شمار قالب و تأثرات درآید، و محدودیت آنها را منعکس سازد ولی هستیِ برای ذات [وجود لذاته] دارد.

***

۲۵. برای آن کسی که تمایز میان "ذات" و "طبیعت" را می‌بیند، چرخه‌ی ناراست خودبینی باز می‌ایستد.

۲۶. و آنگاه که آگاهی به راستی در تمییز میان ذات و طبیعت استقرار یابد، رهایی پرتو افکند.

۲۷. امّا تصورات ذهنی زاینده‌ی تأثراتی نوین هستند که مانع رهایی است.

۲۸. این موانع نابود شوند به همان شیوه که در خاموشی علل رنج گفته شد.

***

۲۹. و چون دیگر هیچ تمایلی در عمیق‌ترین خلسه‌ها نیز باقی نماند، کاملترین بازشناخت و جذبه‌ی کامل(dharma megha) تحقق یابد.

۳۰. با فرا آمدن چنین جذبه‌ای، علل رنج و بازتابِ اعمال و احوالِ ما به تمامی خاموش شوند.

۳۱. و چون تمامی حجاب‌ها دریده شوند، معرفتِ بی‌کران باقی ماند. و هیچ دانشی در برابر آن به‌حساب نیاید.

***

۳۲. و در پرتو این جذبه مقصود از استحاله‌ی چرخه‌ی گوناها تکمیل شود.

۳۳. و اینک تماس چرخه‌ی آنان با استحاله‌ی آگاهی آشکار می‌شود.

۳۴. رهایی(Kaivalya) بازگشت گوناها به وضعیت طبیعی و اولیه خودشان است آنگاه که مقصود نهایی خود را کامل کرده باشند و یا استقرار ذات(purusha) در آگاهی ناب است.

بخش چهارم

مقایسه و شرح تطبیقی
بنیان‌های فلسفی عرفانی سوتراها
با
حکمت ایرانی اسلامی

۱. از وحدت تا دوگانه انگاری
۲. قوای نفس
۳. سلسله مراتب هستی
۴. سلوک و طریقت
۵. کرامات
۶. رستگاری

۱. از وحدت تا دوگانه‌انگاری

همه‌ی هستی را وجود نامریی من فرا گرفته است. همه چیز در من محاط است و من در هیچ چیز محاط نیستم و با وجود این هیچ چیز در من قرار ندارد. رازی است شگرف، که ذاتِ من، آن مبدء همه‌ی هستی که نگه دارنده‌ی همه‌ی هستی است از همه‌ی هستی جداست.

باگاواد گیتا فصل نهم

مطالعه‌ی موضوع مهمی چون رابطه‌ی واحد و کثیر در رویکرد فلسفه‌های عرفانی تصوف و وداها مسئله‌ای بنیادین است که درک شفاف آن امکان وارسی و تحقیق دیگر مبانی تفکر این دو فلسفه را فراهم می‌سازد. از آنجا که این موضوع در گستره‌ی وسیعی از آثار هندو و صوفیه مسلمان طرح و بررسی شده است، گردآوری و مطالعه‌ی سیر تکاملی این آراء کاری بسیار دشوار است و در هر حال به علت ارائه‌ی مطالبی روشن که ذهن خواننده را گمراه نسازد، در این فصل سعی شده است که خلاصه و لبّ مطالب ارائه شود.

وحدت و ثنویت میان عرفای مسلمان

عرفا و صوفیه نیز مانند حکماء و فلاسفه‌ی مسلمان قائل به مبدء و ذاتی متعال در پسِ بازی رنگارنگِ خلقت هستند. این ذاتِ متعال، کاملترین مرتبه‌ی وجود و غیر قابل تعدّد و به اصطلاح دارای "وحدت حقّه حقیقیه" است. سایر موجودات نِسَب و اضافات

به ذات الهی بوده و بر اساس ماهیّات خود قابل شناخت و معرفت می‌باشند. به عبارت دیگر عالَم چیزی جز نسبت و اضافه و آن هم اضافه‌ی اشراقیه و نه اضافه‌ی مقولیه نیست (۱).

صلا دادند دوش اندر خرابات *که التّوحید اِسقاط الاضافات*

ظاهراً در جهان تصوف و عرفان اسلامی بی‌محاباترین سخنان در وحدت وجود و کاملترین تقریر و بیان از آنِ ابن‌عربی است.

در هر حال بنابر شهود او و بسیاری دیگر از عرفای مسلمان مبدء و ذاتی در پشت تمامی جلوه‌های طبیعت که عین آگاهی، قدرت و عشق است، وجود دارد و این مسئله چه در عرفان هندو و چه در حکمت و عرفان اسلامی مورد توافق است. آنچه باید تبیین شود جایگاه جلوه‌های متعدد طبیعی و کثرت پدیده‌های هستی است که اگر تنها یک ذاتِ مستقل در هستی است پس این‌ها چیستند؟ و نحوه‌ی هستی و وجود آنها چگونه است؟

عرفا، الله را حقیقتِ وجود و خیر محض می‌دانند که مطلق از جمیع قیود است حتّی از قید اطلاق و تنها مبدء و منشأ آثار و احوال در دارِ هستی است و آنچه از جلوه‌های طبیعی درک می‌شود تنها شئون و اطوار و تجلّیات "او" ست که در جامه‌ی اسماء و هر کدام به تربیت ربّی و صفتی ظهور یافته‌اند.

پس وجود الهی تنها حقیقت و حقیقتِ واحد است و برخلاف آنچه حواس به ما نشان می‌دهند و عقول در می‌یابند ثنویتی ناظر بر ذات الهی در یکسو و خلق و عالم از سوی دیگر وجود ندارد، بلکه خلق و حق دو وجه یک حقیقت محسوب می‌شوند و حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است و به اعتبار احدیتِ ذاتی، متعالی از خلق و احکام آنهاست.

ابن‌عربی به زیبایی این مسئله را در فصوص الحکم بیان کرده است:

«ای آفریننده‌ی اشیاء در علمِ خود که آن عین ذات است در مقام احدیت، بعد از آن در ظاهریت وجودِ خود که مسمّی است به وجود عینی، هر چه را آفریده‌ای، توئی جامع آنچه همه در علم و عین تواند.» (۲)

پس ذاتِ الهی جامع جمیع مخلوقات نامتناهی و محیط بر همه‌ی آنهاست و مخلوقات در ذاتِ او چون امواجی بر اقیانوسی عمیق‌اند که اعتباری مستقل از اقیانوس ندارند.

نکته‌ای که در اینجا نیاز به تبیین بیشتری دارد اینکه اگر هستی یک ذات است پس رابطه‌ی آنچه به عنوان کثرت موجودات درک می‌شود با آن ذات چیست؟ البته همانطور که تا اینجا اشاره شد این رابطه نزد عرفاء مسلمان از نوع اضافه‌ی اشراقیه است، ولی در هر حال این مضمون نیاز به شرحی کاملتر دارد. ذات الهی در فلسفه‌ی عرفان و نزد عرفایی چون ابن‌عربی از حیث تجلی در مرایای اعیان و مظاهر ممکنات به صفاتی متصّف و اسمایی موسوم شود و امّا از حیث ذات از هر وصف و نامی مجرّد و معرّی است. امّا رابطه‌ی این دو مرتبت قابل قیاس با سایه است. سایه وجود مستقل ندارد و هستی آن وابسته به هستی صاحب سایه است. ابن‌عربی به زیبایی این تشبیه را در فص یوسفی آورده است:

«بدانکه هر چه اسم غیریت بر او اطلاق کرده می‌شود و مسمّی می‌گردد به اسم عالَم، به نسبت با حق چون سایه است به نسبت با شخص. پس عالم سایه‌ی الله است که جامع جمیع اسماء است...» (۳)

برخی از عرفا از جمله کاشانی تحقق سایه را متکی بر شرایط ذیل به‌حساب آورده‌اند:

۱. وجود شخصی که سایه به او متصل است و در این مورد منظور همان وجود حقِ مطلق و ذات لاریبی است.

۲. محلی که ظلّ و سایه به آن متکی است که همان اعیان ممکنات و مظاهر حق است.

۳. نوری که بر اثر تابشِ آن، سایه معنا پیدا کند و آن نور همان ظهور اسم الله و تجلی عشق الهی است.(۴)

به این ترتیب در واقع هستیِ ناب و قائم به خویش تنها همان ذات الهی است و عالَم سایه و ظلّ آن ذات است و البته می‌توان آن را به اعتباری وهم و خیال هم به‌حساب آورد. می‌دانیم که خیال عبارت است از تغیّر صور و تبدّل احوال که در ذهن قابل مشاهده

است. به همین گونه عالَم نیز عرصه‌ی تبدّل و تغیّر سایه‌ها و اظلال الهی است که اگر به‌درستی درک شود هستی مستقلی ندارند و تنها بارقه‌های عشق الهی را می‌نمایانند.

هر چند این عالَم چیزی جز سایه و خواب و خیالی نیست ولی باید توجه داشت که منظور از این خیال، پنداری پوچ و بیهوده نبوده بلکه دستاویزی برای شناخت حقیقت است. همانطور که رؤیاهای ما گویای احوال نفسانی و کلیدی بر درک زوایای روان بشری است، تجلیات و نوسانات هستی بازتاب حکمت بالغه‌ی الهی و نمایانگر رمز و راز تجلی حق و اسرار پشت پرده است. به این ترتیب اگر این عالم خیال و رؤیاست لاجرم تأویل و تعبیری هم در پشت جلوه‌های آن است که ما را از کثرت به وحدت و از ظاهر به باطن رهنمود خواهد شد. کشف نمادهای رؤیای الهی همان شناخت حق در جلوه‌ی اسماء و صفاتش بوده که ما را به معرفت بی‌کرانگی او آشنا ساخته و تأویل این اسماء رویکردی وجودی به ذات الهی از طریق فناء فی الله و بقاء بالله خواهد بود.

مفهوم پوروشا در اندیشه‌ی هندو

در ادبیات هندو پوروشا روح و ذات کیهان تلقی شده است. اولین بار این واژه در آتاروا ودا (Atharva Veda) و به‌معنای انسان کیهانی که بدن آن کل هستی را شکل می‌دهد، معّرفی شده است.(۵) بعدها در فلسفه‌ی سامکیها(Samkhya Darsahana) پوروشا به عنوان ذات و روح موجودات بشری تلقی شده که در سوتراهای *پاتانجالی* نیز این معنا لحاظ شده است. سرانجام در فلسفه‌ی ادویتا ودانتا(Advaita Vedanta) این ذوات بشری یا پوروشاها تنها پرتوهایی از یک ذات و حقیقتِ مطلق یا برهمن(Brahman) معرفی می‌شوند. بنابر سوتراهای *پاتانجالی* ویژگیهای خاص پوروشا عبارتند از:

۱. "او" آگاهی ناب است.

۲. "او" کاملاً مستقل از پرکریتی(Prakriti) است، هر چند نوعی وابستگی خیالی و ویژه (Samyoga) میان آن‌دو بر اساس جهل(Avidya) وجود دارد.

۳. "او" در ورای زمان و مکان است.

۴. "او" ثابت است.

۵. از آنجا که "او" در ورای نوسانات ذهن(chitta) است، پس تخم کارماها در "او" راه ندارد و "او" از هر رنج و دردی(dukha) رهاست.

۶. "او" با اضمحلال کامل نوسانات ذهنی(Chitta Vritti) قابل شناخت است. (در والاترین مرتبه‌ی قوای روانی یا عقل(Buddhi) که خلوص ذهنی به اوج خود می‌رسد(Sattva-Shuddhi) و کمترین درجه‌ی نوسانات(Vritti) مشاهده خواهد شد، می‌توان نیم نگاهی به انعکاس پوروشا بر چیتا انداخت.)

۷. پوروشا نیز مانند پرکریتی حقیقتی سرمدی است.

۸. پرکریتی سایه‌ی پوروشا و نوسان آن محصول عشق و مشاهده‌ی پوروشاست. (در واقع پوروشا خود را منعکس در پرکریتی مشاهده می‌کند.)

امّا ابهامی که محتملاً در ذهن خطور خواهد کرد اینست که اگر پوروشا آگاهی ناب و در ورای رنج و درد است و اگر ذاتِ حقیقی انسانها همان پوروشاست پس علت آلودگی آنها با پرکریتی که متغیر و در نتیجه آبستن درد و رنج است، چیست؟ کیهان و پرکریتی در فرهنگ ودایی از سویی پاریناما وادا(Parinama Vada) معرفی شده است که به‌معنای واقعی بودن تمامی تغییرات کیهانی است و از سوی دیگر و در فلسفه‌ی ادویتا ودانتا(Advaita Vedanta) ویوارتا وادا (Vivarta Veda) عنوان شده است یعنی تمامی پدیده‌های کیهانی وهم و خیال هستند. به نظر می‌رسد که این خیال کیهانی زمینه‌ای برای بازشناخت حقیقتِ علوی روح است. یعنی روح همان برهمن است که در شطحیات ودایی به صور گوناگونی عنوان شده است.(۶) اگر بتوان حقیقت ثابت و نامیرا را در پس جلوه‌های رنگارنگ پرکریتی تشخیص(Viveka) داد و خود را یگانه با حقیقت و آگاهی ناب ازلی دریافت، ذاتِ ما که در جلوه‌های بیکران پرکریتی قدرت و دانش بی‌کران روح را دریافته به غنای کامل خود نایل آمده و سیر آگاهیِ روح از جلوه‌ی گردان پرکریتی یعنی سامسارا(Samsara) به پایان می‌رسد.

این موضوع به کرات در اوپانیشادها و سوتراها ذکر شده است:

«برای آن کسی که تمایز میان "ذات" و "طبیعت" را می‌بیند، چرخه‌ی ناراستِ خودبینی باز می‌ایستد. و آنگاه که آگاهی به راستی در تمییز میان "ذات" و طبیعت

استقرار یابد، رهایی پرتو افکند.»

یوگاسوترا (۲۶ و ۲۵-۴)

«رهایی (Kaivalya) بازگشت گوناها به وضعیت طبیعی و اولیه‌ی خودشان است، آنگاه که مقصود نهایی خود را کامل کرده باشند و یا استقرار "ذات" در آگاهی ناب است.»
یوگاسوترا (۳۴-۴)

پرکریتی، گردونه‌ی کیهانی

پس از آشنایی با مفهوم روح و پوروشا در اندیشه‌ی ودایی، بررسی دقیق‌تر مضمون پرکریتی مفید به‌نظر می‌رسد. واژه‌ی سانسکریت پرکریتی از پیشوند "پرا" (Pra) + ریشه‌ی "کر" (Kr) به‌معنای "انجام دادن" و "ساختن" ترکیب شده و در مجموع به‌معنای خود خلّاقی و یا عمل خلّاقانه‌ای که ناظر بر قوانین درونی و بنیادین است، قابل ترجمه خواهد بود. واژه‌ی ویکریتی (Vikriti) به‌معنای جدا شدن و فاصله گرفتن (Vi) از الگوی خلاقه‌ی صحیح که معمولاً به اختلال و بیماری ترجمه می‌شود، متضاد واژه‌ی پرکریتی است.

پس پرکریتی را می‌توان فعل و نوساناتی لحاظ کرد که مبدء و ریشه‌ی آن همان ذات است یعنی مجموعه‌ی افعالی که از درون برانگیخته می‌شود. امّا اگر پرکریتی را مستقل از ذات (Purusa) بررسی کنیم، سه ویژگی بنیادین (Tri – Lakshana) خواهد داشت که گوتامای بودا (Gautama The Buddha) نیز به آنها تأکید کرده است:

الف- رنج (duhkha)

ب- بی‌ذات (anatman)

ج- متغیر (anitya)

ذاتِ پرکریتی رنج است ولی باید توجه داشت این رنج، دردهای مادی نیست. واژه‌ی دوکا در ادبیات سانسکریت از دو جزء دو (du) + آکاش (Akasha) ترکیب شده و به‌معنای خلاء و فضای میان دو چیز است. بنابراین مادامی که دوگانگی میان پرکریتی و پوروشا

درهـم نشکسـته و وهـم و خیال چرخه‌ی پرکریتی در مرکزیت بی‌کران پوروشا مسـتحیل نشده، رنج و دردی بنیادین باقی خواهد ماند.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش   باز جوید روزگار وصل خویش

نکتـه‌ی بعـدی آنکـه پرکریتی، اصلی مسـتقل در برابر ذات و پوروشا نیسـت لذا آن را آن‌آتمـن (anatman) یـا بـدون ذات معرّفـی می‌کنند. بـه عبارت دیگر هسـتی را تنها یک ذات است و کل چرخه‌ی کیهان چیزی جز سایه و خیال آن ذات نیست.

و سـرانجام همانطور که هراکلیتس (Heraclitus) فیلسـوف یونانی می‌گفت: «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار قدم نهاد.» بنابر آموزه‌های سوتراها نیز ذات پرکریتی متغیر بوده و در رودخانه‌ی ذهن (Chitta) نمی‌توان دوبار قدم نهاد. *پاتانجالی* بارها به استحاله‌های دائمی که ذات پرکریتی است اشاره و آن را معمولاً با عنوان پاریناما (Parinama) به‌معنای "استحاله" معرفی می‌کند:

«استحاله به اشکال و مقولات گوناگون در زمینه‌ی طبیعت به دوام محقق می‌شود، که آن در ذاتِ خود سرشار است.»

یوگاسوترا (۲-۴)

جلوه‌های گوناگون پرکریتی دارای اختلافات ذاتی نیست که آن را ذاتی نیست، بلکه ایـن تجلیـات گوناگون همه ریشـه در یک واحـد آگاهی دارند و این مسـئله به زیبایی در سوتراها بیان شده است:

«تمامـی تغیّـرات و حالاتِ اشـیاء برخاسـته از یکپارچگـی و در نوسـان گونه‌های اولیه است.»

یوگاسوترا (۱۴-۴)

امّـا پرکریتـی دارای سـطوح متعـددی از لطیـف تـا کثیـف و ضمخـت اسـت. در شواتاشـواتارا اوپانیشـاد (Shvetashvatara Upanishad) [۱۴-۴] گفتـه شـده در پشـتِ تمامـی ایـن جلوه‌هـای متعدد پرکریتی "او" کـه ظریفتر از لطیف‌ترین اسـت (Sukshma – atisukshmam) یعنی پوروشا قرار دارد.

بنابر آموزه‌های *پاتانجالی* در سوتراها می‌توان مراتب پرکریتی را اینگونه تبیین کرد:

ساحت اول آلینگا(Alinga)

که می‌توان آن را امکانِ محض و ظرفیتِ صرف تلّقی کرد یعنی مرحله‌ای که هنوز در آن اختلاف و تخم کثرت لحاظ نشده است.

ساحت دوم لینگا ماترا(Linga – Matra)

همان مرتبه‌ی عقل(Buddhi) است که تخم کثرات در آن قابل مشاهده است. ارتباط با این قلمرو شناخت حقیقتِ پدیده‌هاست.

ساحت سوم آوی‌ششا(Avishesha)

که خود دارای دو جلوه است: آسمیتا ماترا(Asmita – Matra) یا همان اصل فردیّت و پانچا تان‌ماترا(Pancha Tanmatra) یا پنج امکان اولیه‌ی ادراک.

ساحت چهارم وی‌ششا(Vishesha)

این مرتبه نیز مانند مراتب پیشین از دل مرتبه‌ی قبل از خود بیرون می‌آید و شامل ماناس (Manas) یعنی نفس حیوانی و ده اندریا(Indriya) یعنی پنج قوه‌ی مدرکه و پنج قوه‌ی عامله و سرانجام ۵ بوتا(Bhuta) یا همان پنج عنصر بنیادین می‌شود.

این مراتب با اصطلاح شناسی متفاوتی در فلسفه‌ی سامکیها(Samkhya) نیز ارائه شده که در اینجا نیاز به تکرار ندارد.

اشتراکات

همانطور که در طی این گفتار روشن شد، عمده‌ترین مبانی مطروحه در بحث وحدت و کثرت نزد عرفای مسلمان و هندو مشترک است. این مبانی عبارتند از:

۱. حقیقتی متعالی در پشت تمامی جلوه‌های طبیعی وجود دارد که مستقل و در ورای زمان و مکان و شوائب مادی است.

۲. این حقیقتِ متعال هدایتگر کلِ چرخه‌ی گردون و حتّی ارواح بشری به سوی کمال است. این مسئله نه تنها در گستره‌ی وسیعی از ادبیات صوفیه طرح شده

است بلکه در اولین پادای سوتراهای *پاتانجالی* نیز به وضوح عنوان گردیده است. یوگاسوترا (۲۶ تا ۲۳-۱)

۳. جلوه‌های کثرت که در این جهان قابل رؤیت است دارای مراتبی بوده و تمامی آن مراتب در برابر آن ذات، خیال و سایه‌ای بیش نیست.

۴. این خیال، خیالی عبث و بیهوده نیست بلکه "ذات متعال" در آن انعکاس خود را می‌بیند.

۵. توفیق در تشخیص و یگانه نشدن با هیچکدام از جلوه‌های آن حقیقت بلکه مشاهده‌ی "او" در یگانگی ناب رمز تعالی از این چرخه است.

در پایان لازم به ذکر است که آنچه در این فصل ارائه شد ناظر بر آراء و نگرش‌هایی است که در طی تکامل آراء عرفانی هندو و تأملات صوفیه‌ی بزرگی چون ابن‌عربی قابل مقایسه است. مسلّماً می‌توان در هر کدام از این دو فرهنگ عرفانی مکاتب و یا سنّت‌هایی را که متفاوت می‌اندیشیدند، پیدا کرد. امّا تأکید اصلی در این متن بر سوتراهای *پاتانجالی* از یک سو و جریان حاکم بر تفکر عرفانی صوفیه است. مسلّماً در آنجا که از فلسفه‌ی عرفان صحبت می‌شود امکان مقایسه‌ی آراء *پاتانجالی* با صوفیه‌ای چون شیخ نجم‌الدین کبری و یا بایزید بسطامی وجود ندارد. زیرا آن بزرگان بیشتر رویکردی عملی و مبتنی بر ذوق و حال به احوال درونی خود داشته‌اند و به تحلیلِ عقلانی احوال درون خود نپرداخته‌اند. پس به ناچار در قلمرو فلسفه‌ی عرفان به عرفایی که به این موضوع پرداخته‌اند و در قلمرو آموزه‌های عملی به صوفیه‌ای که در آن زمینه بحث کرده‌اند، توجه شده است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) اضافه‌ی مقولیه ناظر بر دو مستقل و یک رابطه است، حال آنکه اضافه‌ی اشراقیه تنها یک رابط است که به یک مستقّل وابسته می‌باشد. پس اضافه‌ی مقولیه قائم به دو طرف است و میان طرفین نوعی تکافؤ و هماهنگی برقرار است ولی اضافه‌ی اشراقیه قائم به یک طرف است.

(۲) یا خالق الاشیاء فی نفسه-أنت لاتخلقه جامع ...
فصوص الحکم، فص اسحاقی (۱۳-۶)
ابن عربی، محیی الدین.، شرح فصوص الحکم، ترجمه تاج الدین حسین خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی ۱۳۶۸، ص ۲۸۱

(۳) اعلم أن المقول علیه سوی الحق أو مسمی العالم هو بالنسبه الی الحق کالظل للشخص. فهو ظل الله، و هو عین نسبه الوجود الی العالم.
ابن عربی، محیی الدین.، شرح فصوص الحکم، ترجمه تاج الدین حسین خوارزمی، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی ۱۳۶۸، ص ۳۴۱

(۴) رجوع کنید:
جهانگیری، محسن.، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۷. ص ۳۱۵ الی ص ۳۲۱

(۵) آتاروا ودا(Atharva – Veda) (۳۰-۲۸ و ۲ و ۱۰)

(۶) جملاتی مانند آتما براهماسمی(Atma brahmasmi) آتما همان برهماست و یا آهام برهماسمی (Aham Brahmasmi) من برهما هستم و یا سوهاماسمی(So hamasmi) (من او هستم) که در اوپانیشادها مکرراً عنوان شده‌اند، گویای همبودگی و یگانگی آتما و برهماست.

۲. قوای نفس

این عالَم و تعینات عالَم، و هر چه و هر که باشد، از چت برهم(Chitta Brahma) وجود می‌گیرد و به نظر در می‌آید، و مرد کوتاه بین آن را بود و وجود نسبت کند. لیکن در حقیقت، وجود وجودِ برهم(Brahma) و بود، بودِ هستی مطلق باشد، و این نمودها و تعینّهای عالَم به عینه نمودِ موج و حباب باشد نسبت به وجود دریا.

«منتخب جوگ باشست»

«بند ۵۴»

علیرغم آنکه بیرونی اجزاء چرخه‌ی انرژی روانی(Chitta Vrtti) را که شامل ادراک، تخیل، ظن، رؤیا و حافظه می‌شود به عنوان قوای نفس نزد هندوان و بالاخص یوگی‌ها عنوان کرده است، امّا در واقع همانطور که در بخش گذشته به آن اشاره شد، منظور *پاتانجالی* از این پنج اصل تبیین رویکرد خاص او به سیر و سلوک و زهد فکری و چرخه‌ی بسط قوای روانی است و آنچه به عنوان امکانات و قوای نفس در شناخت پدیده‌های عالَم مطرح است در نزد هندوان تحت عنوان آنتا کارانا(Antah Karana) مطرح می‌شود که قابل قیاس با نگرش حکمای مشاءِ می‌باشد.

برای تبیین این موضوع، اوّل به بررسی آراء حکیمان مسلمان و ریشه‌های نگرش

آنها پرداخته، سپس آراء هندوان طرح می‌شود و جایگاه بحث *پاتانجالی* در این میان در انتها آشکار خواهم شد.

بررسی حس ظاهر و باطن و اصولاً قوای نفس در فرهنگ فلسفی عرفانی ایرانِ اسلامی عموماً تحت تأثیر تفکر مشائی قوام و بسط یافته است. نه تنها حکمای مسلمان بلکه صوفیه نیز این آراء را معیار بحث خود قرار داده‌اند. آراء لاهیجی و عزیزالدین نسفی به وضوح سایه‌ی تفکر مشاء را بر آراء جماعت صوفیان نشان می‌دهد.(۱) از سوی دیگر تفکرِ مشاء، خود وامدار میراث فکری فلسفی ارسطوست. به این علت در آغاز اشاره‌ای به چشم انداز ارسطو به قوای نفس کرده سپس به تبیین قوای نفس از نگاه ابن‌سینا به عنوان بزرگترین نماینده‌ی تفکر مشاء در جهان اسلام پرداخته می‌شود.

زمینه‌ی بحث قوای نفس در آراء ارسطو

تعریف مشهور ارسطو از نفس عبارت است از: «کمال اول (فعلیت تام) برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات (حیات بالقوه) است».

به این ترتیب ارسطو، نفس را به عنوان ۱) منشأ حرکت بدن ۲) به عنوان علت غائی برای بدن ۳) و همچنین علت صوری و جوهر حقیقی اجسام جاندار معرفی می‌کند. ارسطو در طبیعت، موجودات زنده را منحصر در نباتات، حیوانات و انسان می‌بیند. پس به سه نوع نفس قائل است. البته او معتقد است در سلسله‌ی نفوس، نفوس عالی‌تر متضمن قوای نفوس دانی‌تر هستند و عکس آن صدق نمی‌کند. بنابراین یک حیوان گذشته از نفس حیوانی دارای قوای نفس نباتی نیز هست ولی نفس نباتی از امکانات نفس حیوانی بهره‌مند نیست. و البته نفس انسانی حائز قوای هر دو نفس نازل‌تر از خود است.

نفس نباتی

۱. ارسطو در سرآغاز بحث از قوای نفس به تفکیک جالبی دست زده است. او می‌گوید اگر بخواهیم به تعریف قوای نفس مثل قوه‌ی غاذیه، حساسه و یا عقلیه بپردازیم

پیشاپیش باید از فعل تفکر، فعل احساس و فعل تغذیه صحبت کنیم. زیرا افعال تقدم منطقی بر قوا دارند. از طرف دیگر هر کدام از این افعال متعلق خاصی دارند که بحث را بایسته است که با آنها آغاز کرد.

به عبارت دیگر احتمالاً ارسطو به چندین دلیل مایل است بحث را از افعال شروع کند تا قوا، اولاً فعل بر قوه تقدم جوهری دارد و ثانیاً شناسایی تجربی قوای نفس تنها از رهگذر عملکرد آنها میسر است و ما از تمایل ارسطو به علوم تجربی آگاهیم. از طرف دیگر هر کدام از اعمال، متعلق خاصی را در جهان می‌طلبد و به این ترتیب تحلیل ارسطویی سه رکن پیدا می‌کند:

ردیف	قوای نفس	فعل و عملکرد قوا	متعلق فعل قوا
۱	غاذیه	تغذیه	غذاها
۲	حساسه	احساس کردن	محسوسات
۳	عاقله	تفکر کردن	معقولات

۲. نکته‌ی دیگری که در تأملات ارسطویی دیده می‌شود، بحث او از جایگاه ویژه‌ی نفس ناظر بر عناصر است. بر اساس نگرش امپدوکلس گیاهان که موجوداتی در عالم تحت قمرند مانند سایر موجودات ترکیبی از ۴ عنصر هستند و در مورد آنها دو عنصر خاک و آتش قدرتمندترند. می‌دانیم که خاک میل طبیعی به پایین دارد و آتش به بالا و از طرفی ریشه‌ی گیاهان به پایین حرکت کرده و ساقه و گل رو به بالا میل دارد. اما اعتراض ارسطو آن است که این امر به طور مکانیکی و خود به‌خود ممکن نیست. زیرا عملکرد این عناصر مخالف هم است و باید عامل دیگری آن دو را به هم پیوند دهد که آن همان نفس است. پس نفس به رأی ارسطو مدّبر و مدیر فعالیت‌های عناصر و اشیاء مرکب به حساب می‌آید.

۳. ارسطو نفس غاذیه را اولین و مشترک‌ترین قوای نفس به حساب آورده و می‌گوید: به وساطت این قوه است که حیات به همه‌ی موجودات تعلق می‌گیرد. اعمال اصلی نفس نباتی عبارتند از: ۱) تولید مثل و ۲) تغذیه

و اما در مورد تغذیه دو فرضیه‌ی متفاوت را ارائه می‌دهد:

۱) ضدی غذای ضد دیگر است. (و البته نه آن که هر ضدی غذای هر ضدی باشد) و تنها ضدی غذای ضد دیگر خواهد بود که آن دو متبادلاً از یکدیگر تولید می‌شوند و نموّ آنها نیز متبادلاً از همدیگر باشد.

شاید نگرش عنوان شده توسط ارسطو در این فراز بر این تفکر استوار باشد که اصولاً تولید محصول ضدیت است و هر موجودی چیزی را می‌خورد که ندارد و از آن حیث به او نیاز دارد که البته این موضوع را در مثال محدود به عناصر بسیط می‌کند و نه اجسام مرکب. در این صورت علی‌القاعده آب غذای آتش است و خاک غذای باد و نه بالعکس.

۲) مشابه، غذا و مایه‌ی نموّ مشابه دیگر است. (این نگرش منسوب به امپدوکلس و دموکرتیوس است.) شاید این تصور از آنجا شکل می‌گیرد که بیشتر به اجسام مرکب توجه کنیم و حتی آب بر آب و خاک بر خاک بر فزونی آنها گواه است. ولی متقابلاً اعتراضی که مطرح خواهد شد آن است که: تغذیه صرف فزونی نیست و عملی اصیل در تغذیه مطرح است و آن هضم، تغییر و استحاله است و مشابه نمی‌تواند تحت تأثیر مشابه، انفعال پذیرد. و اصولاً غذاست که تحت تأثیر غذاخوار، منفعل می‌شود و نه بالعکس.

در اینجا ارسطو با تحلیل غذا ابهام را حل می‌کند. او می‌گوید آیا منظور از غذا آن چیزی است که در آخرین مرحله جزء غذاخوار می‌شود و یا آنچه که در آغاز وارد بدن می‌شود؟ اگر منظور از غذا چیزی است که در آغاز وارد شده است که ضد با ضد تغذیه شده و اما اگر آخرین مرحله‌ی استحاله را هم پشت سر گذاشته باشد پس مشابه با مشابه تغذیه شده است. و به این ترتیب ارسطو از حرارت حیاتی که مایه‌ی استحاله‌ی غذا از یک ضد به یک مشابه است صحبت به میان می‌کشد. هر چند که توضیح او در این باب محدود به یک مثال می‌شود. حرارت حیاتی واسطه‌ی بین نفس نباتی و غذاست مثل دست ملاح نسبت به سکان پس حرارت مثل دست، هم محرک و هم متحرک است اما سکان و غذا منفعل محض و ملاح و نفس نباتی نیز متحرک محض محسوب می‌شوند.

۴. سرانجام ارسطو اختلافی را میان دو عملکرد تغذیه عنوان می‌کند: اولاً آنکه غذا مایه‌ی نموّکمیت شی جاندار است و ثانیاً غذا جوهر موجود زنده را محفوظ می‌دارد.

یعنی حافظ تفرد و صورت موجود زنده هم هست. از طرف دیگر پس از تکمیل موارد فوق مازاد این غذا برای تولید مثل و ادامه‌ی نوع به کار خواهد افتاد.

پس قوه‌ی غاذیه می‌تواند موجودی را که دارای آن است، از آن حیث که موجود است، محفوظ دارد و غذا امکان تداوم فعالیت این قوه را سبب می‌شود. پس سه عامل برای تغذیه قابل تصور است:

- موجودی که تغذیه می‌کند. (نفس اولیه یا نفس نباتی)
- آنچه او به وسیله‌ی آن غذا می‌خورد. (بدن)
- آنچه او را غذا می‌دهد. (غذا)

نفس حیوانی

۱. در رابطه با حیوانات، به ناچار باید قائل به ساحتی دیگر از توانایی‌های نفسانی باشیم، زیرا حیوانات دارای نیروی حرکت‌اند و برای تشخیص و جستجوی غذای مناسب، باید دارای احساس باشند. از این روی حیوانات نسبت به گونه‌های نباتی از صورت عالی‌تر نفس حساسه برخوردارند. بنابر نظر ارسطو، نفس حساسه دارای سه قوه‌ی اصلی است:

۱) ادراک حسی

۲) میل و شوق

۳) حرکت مکانی

در واقع این قوای سه‌گانه منفک از هم نمی‌باشند. با ادراک کامل حسی، میل و شوق و حرکت برای ارضاء خواسته متعاقب هم شکل خواهد گرفت. ارسطو در خصوص احساس توضیحاتی را در دفتر دوم کتاب نفس ارائه کرده است و آن را اصولاً نوعی از استحاله و واقع شدن در معرض حرکتی و حصول نوعی از انفعال به حساب آورده است. البته منظور از استحاله در اینجا استحاله‌ی تمامی‌بخش و کمال‌انگیز است. در واقع ارسطو در تبیین احساس، مجدداً به سراغ تفکر غرورآفرین خود یعنی ایده‌ی قوه و فعل می‌رود و احساس را نیز بالقوه و بالفعل بیان می‌کند. انسانی که دارای قوای پنج‌گانه

است اما در خواب قرار گرفته بالقوه بینا و شنواست و چون بیدار شود و به مشاهده و استماع مبصرات و مسموعات خارجی بپردازد بالفعل حساس است.

ارسطو معتقد است حساسیت به محض تولد حاصل می‌شود. به عبارت دیگر قوه‌ی حساسه که استعداد نوعی محض است در اثر تولد یک فرد حیوانی حاصل می‌شود. حساسیت استعدادی است که بالقوه در آن وجود داشته است و با تولد هر کدام از افراد آن نوع آن استعداد بالقوه، فعلیت می‌یابد و این اولین مرتبه‌ی فعلیت در این جریان است. دومین مرتبه‌ی فعلیت قوه‌ی حساسه، تحت تأثیر اشیاء محسوس خارجی است. یعنی به محض احساس کردن و استحاله‌ای که از تعامل با محسوسات حاصل می‌شود، محقق خواهد شد.

۲. متعلق فعل احساس کردن، محسوسات می‌باشند و محسوسات نزدیک‌ترین بُعد به تجربه و مطالعه‌ی تجربی هستند. پس شایسته است در آغاز به بررسی محسوسات بپردازیم. ارسطو شی محسوس را مشتمل بر سه نوع از اشیاء می‌دانست:

۱) بالذات قابل ادراک و مختص هر حسی

۲) بالذات قابل ادراک و مشترک در همه‌ی حواس

۳) بالعرض قابل ادراک

منظور از مورد اول محسوسی است که با حس دیگری قابل حس نیست مثلاً از طریق حس باصره نمی‌توان اصوات را دریافت و آن تنها مختص به قلمرو الوان و رنگ‌هاست. پس از این جهت خطایی وجود ندارد جز آنکه برخی حواس از حواس افراد دیگر ضعیف‌تر است و یا خطایی که از بابت مکان و ماهیت شیء مسموع و مبصر ممکن است حاصل شود.

و اما منظور از محسوسات مشترک، حرکت و سکون، عدد، شکل و عظم است که مختص هیچ حسی نبوده بلکه مشترک در تمامی آنهاست. مشاهده‌ی حرکت خاصی از سوی یک پدیده‌ی مسموع یا مبصر ذاتاً ربطی به ماهیت آن لون یا شیء مسموع ندارد.

سرانجام محسوس بالعرض مانند آنکه بگوییم این فرد با این رنگ پوست خاص،

فرزند X است. آن رنگ خاص از آن حیث که آن رنگ خاص است در بینایی ما اثرگذار است و نه از آن جهت که فرزند X یا Y باشد.

۳. از اینجا به بعد ارسطو به مطالعه و تحلیل عملکرد حواس پنجگانه می‌پردازد. هر چند حیوانات برای حرکت و فعالیت نیاز به فعالیت هر پنج حس ندارند اما انواع تکامل یافته‌تر حیوانی از هر پنج حس برخوردارند و در این صورت ارتباط با طبیعت و شوق تحقق نیازهای حسی، کامل‌ترین شق خود را می‌یابد. هر چند ارسطو بحثی را درباره‌ی علت و چرایی ۵ حس و نه ۶ یا ۷ حس طرح نکرده (و یا لااقل در کتاب‌های منتشر شده‌ی او ندیده‌ام) اما درک این موضوع چندان هم پیچیده نیست. عملکرد حواس پنجگانه بر پایه‌ی نوسان ۵ عنصر بنیادین است، پس می‌توان حدس زد هر کدام از این عناصر عامل اصلی و حاکم بر یکی از حواس پنجگانه هستند. تنها مشکل در علم‌النفس ارسطویی بر سر عنصر اتر (اثیر) است. زیرا این عنصر متعلق به عالم فوق قمر است. پس نمی‌تواند حاکم بر عملکرد حواس پنجگانه فعال در عالم تحت قمر باشد. حال آنکه رد پای این عنصر غریب در حس سامعه دیده می‌شود. صوت در نظر ارسطو حرکتی ناشی از باد و یا آب نیست. بلکه کیفیتی است که باد به منزله‌ی مجرای آن به کار می‌رود. هوا یا باد، خود صوت یا صورت مصوته را از اجسام صدادار اخذ کرده و به آن آلت سامعه (گوش) منتقل می‌کند. پس صوت از آن حیث که صوت است قبلاً وجود داشته است. و از آنجا که در قالب نوسان هیچ کدام از ۴ عنصر تحت قمر نیست پس چاره‌ای نداریم که سراغ «اتر» برویم. در اینجا به نظر می‌رسد چه بسا چنین نگرشی از طریق علوم شرقی به یونان رسیده باشد. چه آنکه در فلسفه‌ی سامکیها (Samkhya Darshana) به دقت این مبحث تحلیل شده است. در فلسفه‌ی سامکیها ویژگی اتر، خلأ و تهی است که البته ارسطو ناچار می‌شود این ویژگی را به باد نسبت دهد تا بتواند ماهیت صوت را توجیه کند. (کتاب نفس، دفتر دوم، ۴۲۰ الف)

۴. سرانجام نکته‌ای که تذکر آن لازم است آنکه آلت احساس و یا قوه‌ی احساس (هر چند این دو، یک چیزند از دو لحاظ متفاوت) پذیرنده‌ی صور حسی بدون ماده‌ی

آنها هستند. بدین ترتیب ارسطو قوایی را معرفی می‌کند که نتیجه‌ی عملکرد و خاصیت ویژه‌ی نفس حیوانی است. تخیل که نتیجه‌ی قوه‌ی حساسه است و حافظه که توسعه‌ی بیشتر این قوه است و حس مشترک که نه تنها محسوسات مشترک را احساس می‌کند بلکه این را نیز در می‌یابد که ما احساس می‌کنیم.

نفس انسانی

۱. نفس انسانی نه تنها قوای نفوس دانی‌تر را در خود جمع دارد بلکه دارای قوه‌ی عقل (نوس) و مُدرکه (تودیانوئتیکون) است. قوه‌ی مدرکه دارای دو ویژگی است:

الف فکر علمی و نظری که حقیقت را به خاطر خودش تجسس می‌کند. فکر عملی و حسابگر که حقیقت را نه به عنوان هدف بلکه برای مقاصد و اغراض عملی و مصلحت‌آمیز می‌جوید.

ارسطو معتقد است تمامی قوای نفس به استثناء عقل از بدن جدا نشدنی و فناپذیرند اما عقل (نوس) قبل از تن هم وجود داشته و غیرفانی است. پس تنها عقل است که از دروازه‌ی مرگ به سلامت می‌گذرد و به عالم خدایان قدم می‌نهد. اما عقل نیاز به یک زمینه و اصل بالقوه خواهد داشت تا بتواند بر آن صور را منطبع سازد. این لوح نانوشته در واقع همان عقل منفعل است. عقل منفعل، بالقوه تمام معقولات است و تابع عمل عقل فعال است و عقل فعال از آن حیث که فعال است اشرف از عقل منفعل است، زیرا که عقل منفعل تحت تأثیر و فعالیت عقل فعال فعلیت می‌یابد.

عقل فعال بالفعل مفارق از بدن است. صفت مفارقت، عدم انفعال و عدم مخالطت در واقع تنها مربوط به عقل فعال و نه عقل منفعل است.

تشریح کامل ماهیت عقل فعال موضوع بحث و تفسیرهای مختلفی از سوی ارسطوشناسان در طی قرون بوده است. برخی مانند اسکندر افرودیسی آن را با خدا یکی گرفته‌اند و برخی دیگر مانند دیوید راس معتقدند خدا آنگونه که ارسطو درک می‌کند محرک نامتحرکی است که تنها خود را می‌شناسد و فعالیت علّی‌اش جذب و کشش به عنوان غایت است پس چگونه ممکن است ارسطو «او» را به عنوان نوری درونی که

مُعطی معرفت و خرد است درک کرده باشد؟! در هر حال درک نگرش ارسطو در این موضوع چندان هم سهل و ممکن نیست.(۲)

حال وارد بحث از آراء ابن‌سینا به عنوان برجسته‌ترین مفسّر مسلمان ارسطو می‌شویم و با نظر به فن ششم از روان‌شناسی شفا و نمط سوم از اشارات و تنبیهات و بخش دوم از کتاب «نجات» و حتی جلد اول قانون یکی از ارزنده‌ترین تفاسیر از آراء ارسطو در باب نفس بررسی و تحلیل می‌شود. دراینجا اشاره به این نکته ضروری است که آراء ابن‌سینا چنانکه قبلاً بیان شد کمابیش مورد قبول سایر حکمای مسلمان هم هست.

آراء ابن‌سینا در قوای نفس

الف - نفس نباتی

هرگاه تحریک نیروهای حرکت دهنده‌ی نفسانی در اجسام عنصری بدون اراده و شعور تحقق یابد، آن را نزد فلاسفه، قوای نباتی و نزد پزشکان قوای طبیعی می‌نامند. ابن‌سینا برای نفس نباتی سه قوه را بر می‌شمارد: ۱) قوه‌ی غاذیه ۲) قوه‌ی منمیه یا نمّو کننده ۳) قوه‌ی مولده‌ی مثل.

قبلًا ملاحظه شد که ارسطو تنها از دو قوه‌ی غاذیه و مولده صحبت کرده بود هر چند که به جنبه‌ی رشد و نموّ هم اشاره کرده است ولی شاید آن را مستقل از قوه‌ی غاذیه ندیده باشد. در هر حال این مفاهیم همان است که به نوعی در آراء ارسطو قابل پی‌گیری می‌باشد.

فعالیت قوای نباتی از نگاه ابن‌سینا یا ناظر بر بقای شخص است که آن را قوه‌ی غاذیه می‌نامند و یا برای کمال شخص است (و در اشارات تأکید می‌کند منظور از کمال، فربه شدن نیست.) که آن قوه‌ی منمیه باشد و یا برای بقاء نوع است که آن را نیز قوه‌ی مولده مثل می‌نامد.

قوه‌ی غاذیه: این قوه اهمیت ویژه‌ای دارد زیرا مادامی که این قوه موجود است و کارهای خود را انجام می‌دهد نبات و حیوان باقی هستند و همین که این قوه باطل شد و از کار افتاد، نبات و حیوان از بین می‌روند ولی موقعیت دیگر قوای نباتی چنین نیست.

قوه‌ی غاذیه مسئول نگهداری و حفظ شخص است. و برای این مهم محتاج غذا است. غذا ماهیتی مشابه بدن انسان دارد اما بالقوه و قوه‌ی غاذیه این غذا را گرفته و آن را بالفعل همانند بدن انسان می‌نماید تا آنچه به واسطه‌ی حرارت غریزی تجزیه شده و از میان رفته مجدداً جایگزین شود. قوه‌ی غاذیه در انجام مسئولیت خود از چهار قوه‌ی دیگر بهره می‌برد که عبارتند از:

۱) قوه‌ی جاذبه که غذا را به طرف خود جذب می‌کند ۲) قوه‌ی ماسکه که آن را نگه می‌دارد تا قوه‌ی هاضمه عمل هضم را کامل سازد ۳) قوه هاضمه که غذا را بالفعل چون بدن می‌سازد ۴) قوه دافعه که اضافات عمل متابولیسم را از بدن دفع می‌سازد.

قوه منمیه: فعالیت‌های این قوه برای تمامیت بدن فرد و کمال شخص است. در واقع قوه‌ی غاذیه هر چند تداوم‌بخش حیات است اما برای تحقق و تکامل همه جانبه‌ی فردی کافی و بسنده نیست. قوه‌ی نامیه، قوه‌ای است که می‌تواند اندک اندک با افزودن ماده‌ی مورد نیاز به خمیرمایه‌ی اصلی، پیکره‌ی فرد را از سه جهت (درازا، پهنا و گودی) به تناسبی که لایق و بایسته‌ی آن پیکر است، رشد دهد و فرد به مرتبه کمال خود نایل شود. رشدی که قوه‌ی نامیه مسبب آن است از سه جهت با فربه شدن اختلاف دارد:

الف: در نموّ، رشد در سه جهت و در راستای طبیعت ذاتی فرد معتبر است.

ب: در نموّ، رشد و تکامل به مقتضای طبع فرد است اما در چاقی همیشه مقتضای طبع مقصود نیست.

ج: نموّ در نفس نباتی به زمان خاصی اختصاص دارد در صورتی که چاقی و فربهی به زمان معینی محدود نمی‌شود. (چاقی مقابل لاغری اما نموّ مقابل ذبول است)

قوه‌ی مولّده‌ی مثل: سرانجام آخرین موهبت هستی به نفس نباتی، قوه‌ی مولده مثل است که امکان تولد مولود جدیدی را فراهم می‌سازد. متقابلاً اولین قوه‌ای که از فعالیت باز می‌ماند قوه‌ی نامیه سپس قوه‌ی تولید مثل و در نهایت قوه‌ی غاذیه است که به زمان مرگ اشاره دارد. اما در مورد ضرورت قوه‌ی مولده باید اشاره کرد که از آنجا که عناصر متضاد در بدن تمایل به جدایی دارند نیاز به قوه‌ای مستقل برای امتزاج و تولید

از رهگذر این عناصر وجود دارد و آن قوه همان قوه‌ی مولده است. ابن‌سینا در شفا (فن ششم، مقاله دوم، فصل ۱) اشاره می‌کند که قوه‌ی مولده دارای دو عملکرد متمایز است:

الف: تولید بذر و شکل و صورت بخشی به آن

ب: در استحاله‌ی ثانیه به تربیت و پرورش این بذر از حیث خشونت و ملاست و اشکال و اعداد بپردازد.

البته این مهم را تحت تدبیر الهی از منشأ جبروت می‌داند که جای بحث از آن در این مقام نیست.

ب - نفس حیوانی

مقدمتاً اشاره به تعریف نفس ناظر بر عملکرد متفاوت قوای نباتی، حیوانی و انسانی خالی از فایده نخواهد بود.

- نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه آن جسم تولید مثل، نموّ و تغذیه می‌کند.
- نفس حیوانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اینکه آن حیوان ادراک جزئیات می‌کند و با اراده حرکت می‌کند.
- نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت تعقل کلیات و کارهایی که به اختیار فکر و از روی استنباط می‌توان به آن جسم منسوب کرد.

تعقل کلیات کار عقل است و مختص به نفس انسانی و بعداً به آن خواهیم رسید، اما ادراک جزئیات از اختصاصیات نفس حیوانی است و نیروهای دریابنده‌ی نفس حیوانی را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: الف - حواس ظاهری ب - قوای باطنی

در باب حواس ظاهری، ابن‌سینا نیز چون ارسطو به تجزیه و تحلیل و تأمل در حواس خمسه می‌پردازد و تنها اختلاف قابل ذکر آن است که برای حس لامسه، قوای بیشتری را قائل شده است و به همین دلیل در رساله‌ی مبدء و معاد (ص ۱۰۶) می‌گوید:

«حواس ظاهره با نظر ظاهری پنج است و در حقیقت از پنج افزون، زیرا قوه‌ی لمس یک قوه نمی‌باشد بلکه چهار قوه است که هر یک از آنها را مورد حکم و ادراکی است غیر

از موردی که برای دیگری می‌باشد.» اما تحلیل این مورد را در شفا می‌توانیم بیابیم:
«دیگر از این قوا لمس است و آن قوه‌ای است که در اعصاب همه جلد و گوشت بدن پراکنده است و چیزی که با آن تماس پیدا کند از حیث تضادی که احداث می‌کند و مزاج این قوه یا هیئت ترکیبی آن را تغییر دهد سبب ادراک می‌شود. نزدیک‌تر به حق آن که این قوه نوع اخیر نباشد بلکه برای چهار قوه یا بیشتر که در جلد بدن پراکنده‌اند جنس باشد. یکی در تضادی که میان گرم و سرد است حاکم شود. دوم در تضادی که میان خشک و تر است. سوم در تضادی که میان سخت و سست است و چهارم در تضادی که میان نرم و زبری باشد حکومت می‌کند ولی چون این قوا در آلت واحد پراکنده‌اند چنان توهم می‌شود که همه یک قوه هستند.»

و اما در باب قوای باطنی:

قوای باطنی نزد قدما عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و ذاکره. از میان این پنج قوه، دو قوه‌ی حس مشترک و وهم دریافت کننده‌اند و دو قوه‌ی خیال و ذاکره، قوه‌ی دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کنند. قوه‌ی متصرفه علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نامحسوس تفصیل و ترکیب می‌نماید.

حس مشترک نخستین قوای باطنی است که در تجویف اول مغز جای دارد. و همه‌ی صورت‌هایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندند در می‌یابد و به این جهت، حس مشترک مانند حوضی است که آب پنج نهر مختلف (حواس پنجگانه) به آن می‌ریزد و یا نظیر نخست وزیری که اطلاعات مملکتی را از پنج وزیر زیر دست خود دریافت می‌کند تا او بتواند آنها را به هم ربط دهد و در نتیجه چیزهایی را درمی‌یابد که هیچ کدام از آن پنج وزیر منفرداً به آن آگاه نیستند.

خیال یا قوه‌ی مصوره قوه‌ای است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و صورت‌هایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه گرفته است نگهداری می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. خیال گاهی علاوه بر آنچه از حس ظاهر گرفته شده است اشیای دیگری را که از راه ترکیب و تفصیل نیروی

مفکره به دست می‌آیند نیز نگهداری می‌کند. ابن‌سینا با ذکر تمثیل و ارائه‌ی دلایلی تلاش می‌کند خیال را از حس مشترک تمییز دهد. در شفا مثالی آورده است و می‌گوید وقتی در آب تأمل کنیم می‌بینیم در آن قوه‌ی قبول نقش و ترسیم است و قبول شکل می‌کند، اما نمی‌تواند صور ترسیمی در خود را حفظ کند.

قوه‌ی وهم قوه‌ای که در آخر تجویف اوسط دماغ جای دارد و معانی جزئی نامحسوس را در می‌یابد وهم یا قوه‌ی متوهمه نامیده‌اند. ابن‌سینا در رساله‌ی روانشناسی درباره‌ی این قوه چنین گفته است: «این قوه معانی نامحسوس را دریابد ولکن نامحسوسات جزئی، چون معنای عداوت از عدو و معنای صداقت از صدیق و معنای تنفر که گوسفند اندر یابد از گرگ.» (رساله‌ی روانشناسی ص ۱۲-۱۰)

ظاهراً ابن‌سینا برای این قوه در نفس حیوانی همان قدر ارزش قائل است که برای عقل در نفس انسانی. دریافت معانی جزئیه‌ی قوه‌ی وهم مانند عداوتی که گوسفند از گرگ دریابد و محبتی که بره از مادرش درک کند. پس وجود این قوه در حیوانات دلیلی است بر مغایرت آن با نفس انسانی، در هر حال حصول دریافت‌های واهمه از طریق حواس نبوده و آنچه از طریق این قوه دریافت می‌شود صور جزئی نیستند و نفس ناطقه نیز نمی‌تواند بی‌واسطه، دریافت کننده‌ی معانی جزئی باشد.

قوه‌ی متصرفه (متخیله، مفکره) قوه‌ای است که در مقدم تجویف اوسط دماغ جای دارد و می‌تواند بر صورت‌هایی که حس می‌گیرد و معانی‌ای که وهم درمی‌یابد تصرف کرده آنها را به هم بیامیزد و از هم جدا کند و می‌تواند صورت‌ها را به معانی آمیخته نماید و یا از هم پراکنده سازد و این قوه را اگر عقل به کار ببرد "مفکره" و اگر وهم استفاده کند "متخیله" می‌نامند.

قوه‌ی ذاکره و آن نیرویی است که در تجویف آخر دماغ قرار گرفته و معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نسبت آن به قوه‌ی وهم مانند نسبت قوه‌ی خیال به حس مشترک است و آن را حافظه هم می‌نامند.

در واقع آنچه را که قوه‌ی وهم از معانی نامحسوس در محسوسات جزئی درمی‌یابد در این قوه نگهداری می‌شود و نسبت حافظه به معانی، مثل نسبت خیال است به صور

محسوس، این قوه را ابن‌سینا "متذکره" نیز خوانده است و در علت آن چنین گفته است: «ایـن قـوه، از جهـت توانایی آن بر حفظ دریافته‌های خویش حافظه نامیده می‌شود و از لحاظ این که استعدادی است که به سرعت صورت‌های زایل شده را برمی‌گرداند متذکره خوانده می‌شود.» (شفا ج ۱، ص ۳۰۴)

آنچـه تاکنـون ذکر شد قوای نفس حیوانی بود که ابن‌سینا در شفا، قانون، نجات، اشارات و سایر رسالات خـود بـه تنـاوب از آنها یاد کرده است و به شرح و تفصیل‌شان پرداخته است و به نظر می‌رسد هر چند ارسطو به بسیاری از این قوا اشاره کرده است ولی بر پایه‌ای مستدل و ساختارمند چون ابن‌سینا قرار نداده است.

ج-نفس انسانی

قوه‌ی عالیه‌ای که در نفس انسانی وجود دارد و در سایر نفوس موجود نبوده است همانطور که ارسطو متذکر شده بود همان قوه‌ی عقل است. عقل دارای دو جنبه است:

۱) عقل نظری (قوه‌ی عالمه) و ۲) عقل عملی

عقل نظری مبدء دریافت و از عالم بالا منفعل می‌گردد. آن به عمل تعلق ندارد مانند علـم بـه آسـمان و زمیـن، کار آن واجب و ممتنع اسـت و مبنای حکمت نظری است. اما عقل عملی، دریافتی است که به عمل بستگی دارد و کار آن بررسی قبیح و جمیل و مباح مثل عدل نیک است و ستم زشت و این قوه مبنای حکمت عملی است.

از آنجا که انجام عمل در عقل عملی بدون دریافت محقق نمی‌شود، پس عقل عملی بـرای تشـخیص فعل صواب و ناصـواب ناچار از عقل نظری اسـتمداد می‌طلبد و تکالیف خـود را بـا ملاحظه‌ی مقدمه‌ی کلی (بدیهی، تجربی، مشـهور) به وسـیله‌ی عقل نظری معیـن کنـد. مثـلاً از مقدمه‌ی کلی بدیهی «انجام دادن هر عمل نیکی شایسـته اسـت.» این قاعده که «راستگویی عملی شایسته است.» از طریق عقل نظری استخراج می‌شود. سـپس عقـل عملـی در تشـخیص افعال نیـک در امور جزئی مثـل اینکه ایـن عمل جزئی راستی و راستگویی است پس انجام آن صواب است، عمل می‌کند.

ابن‌سینا در رابطه با عقل نظری می‌گوید نفس ما برای ادراک معقولات ۴ مرتبه را طی می‌کند که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. این مراتب مختلف در واقع مراتب فعلیت یافتن قوه‌ی عاقله‌ی ماست.

مرتبه‌ی هیولانی این مرتبه از عقل که همان استعداد محض است در واقع هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته است. از آن جهت آن را عقل هیولانی نامیده‌اند که به هیولای نخستین که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست و برای هر صورتی، موضوعی محسوب می‌شود، تشبیه شده است و مانند استعداد کودک به نویسندگی است.

مرتبه‌ی بالملکه چون نفس ناطقه از قابلیت محض خارج شده و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل کند. مانند استعداد بی‌سواد برای نویسندگی. در این مرحله معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس، ملکه شده است.

عقل بالفعل چون عقل به کمک معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را که اکتسابی هستند به دست آورده و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شده و او خود آگاه است و می‌داند که آنها را دریافته و هر وقت بخواهد می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کرده و به مطالعه‌ی آنها بپردازد. این مرتبه را از آن حیث عقل بالفعل می‌نامند که معقولات دوم بالفعل در آن موجود بوده و حاجتی به اکتساب جدید نیست. پس این مرتبه‌ی کمال قوه است و مانند فردی است که در نویسندگی به کمال رسیده و حال هرگاه بخواهد می‌نویسد.

عقل بالمستفاد این مرحله زمانی محقق می‌شود که نفس به مشاهده‌ی معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند بالفعل آنها را دریافته است عقل نظری در این مرتبه "عقل مطلق" می‌شود چنان که در مرتبه‌ی هیولانی "قوه‌ی مطلق" بود. علت این نامگذاری (عقل بالمستفاد) آن است که نفس در این مرتبه علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و عقل فعال خوانده می‌شود، کسب می‌کند. در واقع با عنایت عقل فعال است که نفس ناطقه‌ی بشری مراتب کمال عقلانی را طی می‌کند. به این ترتیب متوجه شدیم که مراتب اول و دوم استعداد اکتساب و مرتبه‌ی سوم، استعداد حاضر

ساختن معقولات دوم و مرتبه‌ی چهارم، حضور معقولات دوم است.

البته ابن‌سینا علاوه بر مراتب یاد شده در فوق به عقل دیگری نیز اشاره کرده است و آن را به نام «عقل قدسی» و یا «عقل القدسیه» معرفی می‌کند. این قوه را فوق عقل بالملکه دانسته و معتقد است این عقل در کسی که قوه‌ی حدس شدت یافته باشد، مجال حضور می‌یابد.

و در شفا این قوه را قسم و سهمی از نبوت بلکه از برترین قوای نبوی پنداشته و والاترین مرتبه‌ی قوای نفس بشری خوانده است. از آنجا که این نوع عقل مرتبط با قوه‌ی حدسیه است لذا شایسته است اندکی هم درباره‌ی حدس و اختلاف آن با فکر صحبت شود. فکر را محصول دو حرکت می‌دانند. حرکت نخست از مجهول مطلوب به سوی مقدماتی است که در خزانه‌ی خیال و قوه‌ی ذاکره موجود است و ما باید در میان آن مقدمات حد وسط مناسبی را کشف کنیم سپس حرکت دوم را از آن مقدمات مرتبط با پرسش به سوی مقصود و کشف مجهول طی کنیم. یافتن حد وسط مناسب عموماً دشوارترین مرحله و نیازمند جدیت و سعی وافر نفسانی است به ویژه در باب پرسش‌ها و مجهولات پیچیده. بر فرض برای حل مسئله‌ی رجعت سیارات و خسوف و کسوف اگر مقدمات کافی از علم هیئت در ذاکره نداشته باشیم اصولاً یافتن حد وسط با سعی ذهنی ممکن نیست. اما گاهی اتفاق می‌افتد که بدون داشتن مقدمات کافی و یا بدون تلاش زیاد برای یافتن حد وسطی، آن خود به خود و بدون تلاش به ما القاء می‌شود. گویی از عالم غیب به خاطر ما الهام شده است. این حدس و فکر از جهات گوناگونی با هم اختلاف دارند. بر فرض از آنجا که فکر محصول دو حرکت بوده و به تدریج حاصل می‌شود پس در ظرف زمان حاصل می‌گردد. در صورتی که حصول حدس چون دفعی و یکباره است ظرف تحقق آن برخلاف فکر «آن» است.

سرانجام به مبحث عقل فعال می‌رسیم که بیان ابن‌سینا در این موضوع در بعضی مواضع مشابه آراء ارسطوست و از برخی جهات متفاوت. در شفا (ج ۱ ص ۳۹۶) مطالبی مشابه آراء ارسطو ارائه کرده است: «نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می‌گردد و هر چیزی که از قوه به فعل رسید البته سببی می‌خواهد، پس

در اینجا هم سبب و علتی است که نفوس ما را از قوه به فعل می‌رساند و چون او سبب است که صور عقلی را عطا کند، پس خود آن عقل بالفعل است که به طور مجرد مبادی صور عقلی در آن است و نسبت آن عقل به نفوس ما مانند نسبت آفتاب به چشم‌های ماست. همانطور که آفتاب بذاته دیده می‌شود و به نور آن هر چه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده می‌شود، بدین معنی که چون شعاع آفتاب بر چیزی بتابد و به چشم منعکس شود همان دم دیدن چشم و دیده شدن جسم که هر دو در قوه بودند فعلیت می‌یابد، همین گونه عقل فعال نیز در عقل نظری انسان نورافشانی می‌کند تا اندیشه‌های او را که در قوه بودند فعلیت دهد و عقل او نیز فعلیت یابد، و همان گونه که آفتاب ذاتاً دیدنی و سبب دیدن چیزها می‌شود، عقل فعال نیز ذاتاً تعقل شدنی و سبب تعقل امور عقلی می‌گردد.»

اما در کتاب اشارات بیان متفاوتی در حل مسئله‌ی عقل فعال دارد. اولاً به بیان دو مقدمه می‌پردازد: ۱) هر قوه‌ای که صور معقول و مجرد از ماده در آن نقش پذیرد نه جسم است و نه جسمانی ۲) هر قوه‌ای که صور محسوس و یا مربوط به حس در آن مرتسم گردد یا جسم است یا جسمانی. حال ادراک عبارت است از حصول صور معقول در نفس و نسیان آن است که صورت معقول از نفس انسانی به کلی زایل شود به نحوی که تحصیل آن نیاز به کسب جدید و ادراک تازه‌ای باشد و حالت ذهول آن است که صورت معقول به کلی از نفس انسان زایل نشود و هر وقت نفس آن را بطلبد، حاضر باشد.

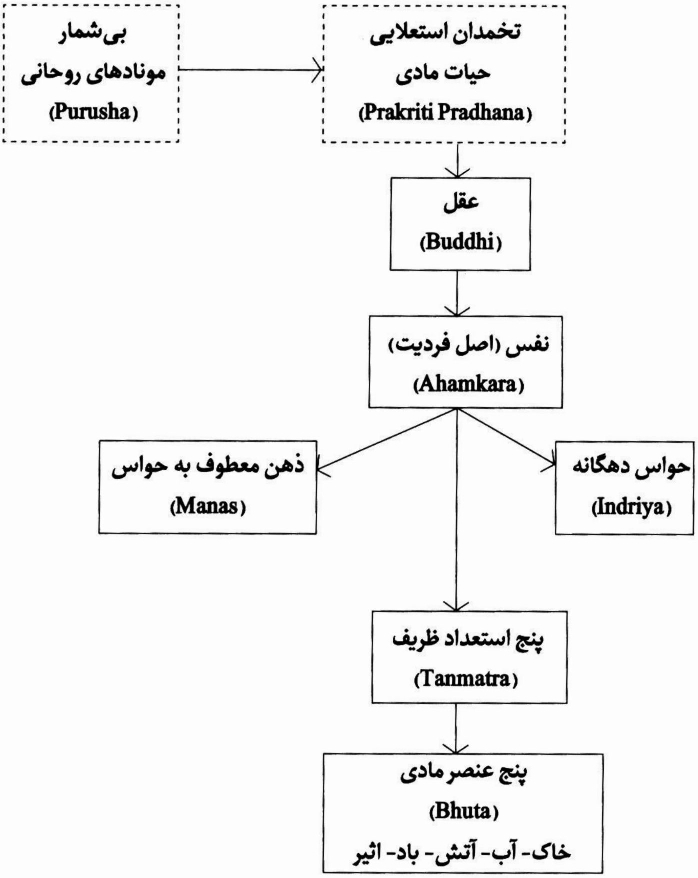
از آنجا که صورت معقول در حالت ذهول در نفس انسان مرتسم نیست، اما ذهول مطلق نسیان نیست و مسلماً آن با حالت ادراک که صورت معقول خاص در نفس حاضر و مرتسم است نیز اختلاف دارد. پس در حالت ذهول صور معقولات از نفس انسانی زایل شده و در خارج از آن در قوه‌ای که بنابر مقدمه‌ی اول نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد بالفعل متحقق است و آن قوه که حافظ تمام صور معقول برای مراتب چهارگانه‌ی عقل نظری است «عقل فعال» نام دارد.(۳)

قوای نفس در گستره‌ی آموزه‌های ودایی

تحلیل و بررسی قوای نفسانی انسان از چشم انداز تعالیم هندو، به‌ویژه در سامکهیا دارشانا و یوگا دارشانا تبیین شده است و اولین نکته‌ای که در این مورد لازم به ذکر است اینکه تمامی جزییات در تحلیل قوای نفسانی بشر، همزمان منطبق با عالَم کبیر هم هست. اصولاً مطابقت عالم صغیر و عالم کبیر، نگرشی مقبول در آموزه‌های عرفانی مشرق زمین بوده و در این رابطه متون مختلف ودایی اشاره‌های صریح و آشکار بسیاری دارند. در متن ویشواسارا تنترا (Visvasara Tantra) گفته شده: «هر آنچه در اینجاست در دیگر جا نیز هست و آنچه در اینجا نیست، هیچ جای دیگری هم نیست».[1]

در نیروانا تنترا(Nirvana Tantra) به سادگی گفته شده: «هر آنچه در بالاست لاجرم در پایین هم هست.» کیهان و نظم و قوای ابدی آن به نام ماهابرهماندا(Mahabrahmanda) و عوالم صغیر به نام برهت برهماندا(Brhatbramanda) معرفی شده‌اند. (۴) بنابراین قوای نفس انسان در عین حال همان قوای طبیعت یا پرکریتی است. به این ترتیب مناسب است تا یک بار دیگر قوای پرکریتی به طور خلاصه یادآوری شود.

۱- *یادی هاستی تادانیاترا یانِ هستی نا تات واچیت (Yadhihasti tadanyatra yannehasti na tatkvacit)*



برای یادآوری جزئیات این طرح، در صورت لزوم بهتر است به فصل مربوط به سامکهیا رجوع کنید.

پیوند روح و ماده

در واقع بدن و ذهن بشری بنابر نگرش‌های سامکهیا و یوگا تجلی پرکریتی محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر تن و بافت‌های آن، همچنین سطوح مختلف قوای ذهنی مراتب گوناگون پرکریتی است که در برابر پوروشا یا روح و آگاهی صورت می‌بندد. در سامکهیا کاریکا این مسئله چنین بیان شده است:

«پیوند پوروشا و پرکریتی به منظور توسعه‌ی مشاهده(darsanartham) و همچنین به مقصود رهایی از آن(kaivalyartham) صورت می‌بندد و رمز آفرینش در پیوند ویژه‌ی این دو که چونان اتحاد نابینا و چلاق در حرکت کردن است، می‌باشد.»

[سامکهیا کاریکا، ۲۱ ,۲۱ Samkhya Karika]

به این ترتیب علت غایی خلقت، شناختِ تمایز تفکیکی میان روح با پرکریتی و قوای آن است. پرکریتی امکانِ محض است و چون در توازن کامل قوای اولیه‌ی خود یا سه گونا(Tri Guna) قرار گیرد، زمینه‌ی شناخت تفکیک یافته میان روح (پوروشا) و ماده را فراهم می‌سازد و امّا وقتی بساط آفرینش تحت نوسانات انرژی (راجاس) و ماده (تاماس) بساطت فطری پرکریتی را در هم آشفت، معرفت(Vidya) تبدیل به جهل(Avidya) می‌شود.

عقل (Buddhi)

عقل را در عالَم کبیر به نام ماهات(Mahat) به معنای عظیم و در عالم صغیر به نام بودهی یا عقل معرفی کرده‌اند. در واقع این عقل صادره‌ی اول از ساحت بی‌آغاز پرکریتی به حساب می‌آید. بودهی در بردارنده‌ی تمامی قوانین بالقوه‌ی کیهانی و بذر تمامی استعدادهای بی‌حدّ است. اصل روشنایی و توازن (ساتوا) در او بیش از تمامی ارکان خلقت متجلی است و آن را با صفاتی چون معرفت (Jnana)، قانون اولیه(dharma)، حاکمیت(aisvaryam)، عاری از میل و شهوت(viraga) و تصدیق (adhyavasaya)توصیف کرده‌اند.

هم‌سویی عقل فردی با عقل کیهانی طریق ودایی شناخت یا بصیرت حقیقی است یعنی وصول به قلمرویی که تردید جای خود را به معرفت(Jnana) داده و تصدیق(adhyavasaya) به امری بر پایه‌ی قوانین ازلی(dharma) صادر شده لذا حاکم(aisvaryam) و غیرمتزلزل(Viraga) است.

آشفتگی نیروهای اولیه خلقت و غلبه‌ی تاماس یا راجاس بجای حاکمیت ساتوای ناب، زمینه‌ی نابسامانی بودهی را فراهم می‌سازد که منجر به تجلی فردیت یا منیت(ego) خواهد بود.

نفس یا فردیت (Ahamkara)

تـا پیـش از ظهور "من" یا اصل فردیت، هرگونه نوسـانی در سـطح گوناهای سـه‌گانه، طبیعـی بـوده و در بازتاب هر میلی انرژی بازدارنده و در پسِ هر سکونی نیرویی بر حرکت زاده می‌شود که ربطی به فرد یا کسی هم ندارد. امّا با ظهور اصل فردیت، شاهین ترازوی انـرژی (راجـاس) و مـاده (تامـاس) بـه عنـوان یـک فـرد کـه قـدرت تصمیم‌گیـری دارد، مشخص می‌شود. در صورتیکه فرد بتواند توازن میان این دو کفه را به‌درستی اِعمال کند بهـره‌ی وافـی و فطری از مواهبِ طبیعت کسـب خواهد کرد و در غیـر این صورت تأثراتی شـکل خواهد گرفت که فرد را به نابودی می‌کشـاند. در زبان سانسـکریت اصل فردیت را آهامـکار(Ahamkar) نامیده‌انـد که از دو جـزء آهام(aham) به‌معنای "مـن" و کارا(kara) یعنی "فعل" (اعم از فعل مادی یا ذهنی) ترکیب شـده اسـت. پس آهامکار یعنی منی که زاینـده‌ی قلمـرو ذهـن و مـاده اسـت و یا بـه عبارت دیگـر من یا فـردی(ego) کـه هر فعل مادی یا ذهنی را به خود نسـبت می‌دهد و رابطه‌ی علّی عقل را نسـبت به خود فراموش کرده است. در واقع از طریق آهامکار، امکانات پرکریتی و قوانین بنیادین بودهی به صورِ معلـوم ظهـور می‌یابند. آهامـکار، خود اندیش(abhimana) اسـت یعنـی تمامی تظاهرات طبیعـی را بـه خـود نسـبت می‌دهـد. بنابر چشـم‌انداز یـوگا و سـامکهیا تمامـی اختلالات، بیماریها و درد و رنجهای ذهنی و جسـمانی از این سـاحت، شـکل خواهند گرفت و پیش از آن نظام بالغه‌ی الهی، هسـتی را به نظمی والا اداره می‌کند. از سـوی دیگر پیش از آن فردی وجود ندارد که اصولًا بخواهد آسیب ببیند. حواس مدرکه و ارگان حسی همچنین " ماناس" و پنج استعداد ظریف که در فصل سامکهیا بررسی شدند تمامی زاده‌ی آهامکار هستند، زیرا آهامکار برای بیان فردیت خود به ناچار به آنها نیاز دارد.

حس مشترک (Manas)

نفس (آهامکار) به طور طبیعی باید به پردازش اطلاعات حسی به‌منظور رابطه با بیرون از خـود و سـایر نفوس بپردازد و این مهم توسـط ماناس از ریشـه‌ی مـان(Man) به‌معنای شکل بخشیدن و یا صورت بخشیدن اخذ شده است و امکان حس کردن، احساس کردن

و تصور کردن یعنی صورت بخشی حسی تصویری را فراهم می‌سازد. با توجه به تنوع ابژه‌های خارجی همچنین نوسان سه گونا، قلمروی ماناس بسیار گسترده است.

پس ماناس پردازشگر اطلاعات حسی است و امکان ادراک آن اطلاعات را هم فراهم می‌سازد. در متن سامکهیا پراواچان باشیا(Samkhyapravancancbhasya) ۲۷-۱۱ چنین گفته شده است:

«همانگونه که مردی به علت معاشرتهای مختلف به صفات گوناگون متصف می‌شود و به‌واسطه‌ی معاشرت با معشوق، عاشق جلوه می‌کند و با شخصی منزه، خویشتن را منزه می‌نماید، همانگونه هم ماناس به علت اتصال با چشم و حواس دیگر با آنها یکی می‌گردد و به سبب تمایز با تغییرات آنها چندگانه جلوه خواهد کرد».

***

عموماً در آموزه‌های یوگا عقل، نفس و حس مشترک و توانمندی‌های آنها مثل قدرت درک حسی و منطقی و یا حافظه و تخیل به عنوان چیتا(Chitta) و در سامکهیا به نام آنتاکارانا(antahkarana) معرفی شده‌اند. در سامکهیاکاریکا چنین گفته شده‌است:

«آنتاکارانا (قوای ذهنی یا حس باطن) سه‌گانه است و حواس خارجی ده‌گانه هستند و اینان (قوای مدرکه و ارگان حسی) محسوسات خارجی را به حس باطن منتقل می‌کنند. حواس خارجی تنها در زمان حال عمل می‌کنند ولی حس باطن با سه زمان گذشته، حال و آینده مرتبط است.» سامکهیاکاریکا(Samkhya Karika)، ۳۳

علت اینکه در این متون حواس خارجی دهگانه فرض شده است ناظر به این است که ما از طریق پنج امکان اولیه‌ی خلقت(Panca tanmatra) توان ایجاد رابطه با سایر موجودات را داریم. حال این رابطه یا منفعل و گیرنده است مثل اینکه با گوشها می‌شنویم و با چشم‌ها می‌بینیم که به آن قوای مدرکه(Jnanendriyani) گفته می‌شود و یا فاعلانه است مثل آنکه به کمک تارهای صوتی، صدا تولید می‌کنیم و به آن قوای عامله(Karmendriyani) می‌گویند. حال ماناس یا حس مشترک دریافت کننده و پردازش کننده‌ی این امکانات حسی است. ماناس خود محصول نفس یا آهامکار است یعنی پس از طبقه‌بندی محسوسات توسط ماناس این آهامکار است که تمامی این

اطلاعاتِ طبقه‌بندی شده را حول مفهوم "من" نظام بخشیده و فردیت را تولید و تداوم می‌بخشد. در صورتیکه عقل در همسویی با عقل کیهانی باشد، فردیتِ آهامکار رنگ باخته سرّ خلقت که تمییز پوروشا و پرکریتی و معرفت به تجرد و کمال پوروشا در برابر تغییر و دگرگونی‌های پرکریتی است، آشکار می‌شود.(۵)

چرخه‌ی قوای ذهنی

به این ترتیب روشن شد که تمامی سلسله مراتب قوا و امکانات روانی بشر بنابر سنّت یوگا و سامکهیا در قلمرو پرکریتی قرار می‌گیرد و از آنجا که پرکریتی متغیر و غیر ثابت است، قوای روانی هم خواه ناخواه در نوسان و حرکت خواهند بود. سه جنبه‌ی ویژه‌ی پرکریتی عبارتند از: ۱) متغیر و متحرک بودن(anitya) ۲) بی‌جوهر بودن(anatma) (منظور استقلال روح از قلمرو طبیعت و پرکریتی است) ۳) و لذا در رنج بودن(dukha)

امّا از سوی دیگر پرکریتی نیز چون پوروشا، قدیم زمانی و ازلی است. و لذا حرکت آن نیز کاملترین حرکت یعنی دوّار است. زیرا اصولاً خودگردانی پرکریتی و رابطه‌ی ویژه‌اش با پوروشا(Samyoga) تنها به علت پوروشاست که کاملترین هستی است. در هر حال این چرخه(Vritta) در تمامی ساحات پرکریتی چه در عالَم کبیر و یا در عوالم صغیر در نوسان است. پس قلمرو ذهن و روان بشری نیز دائم در حرکتی دوّار قرار دارد. این موضوع به شیوه‌های گوناگون در اوپانیشادها و سوتراها عنوان شده است. ساده‌ترین برداشت از این چرخه و در عین حال یکی از مهمترین نگرش‌ها، چرخه‌ی قوای ذهنی در سطوح بیداری، رؤیابینی و خواب عمیق است که در طی هر روز تکرار می‌شود و مؤید ماهیّت دوّار قوای ذهنی است.

پاتانجالی حرکت این چرخه را از منظر یک مراقبه‌گر در سامادی‌پادا توصیف کرده است: سرآغاز این چرخه با نوعی رابطه با خارج است خواه رابطه‌ای حسی(pratyaksha)، منطقی(anumana) و یا اخباری(agama). از آنجا که کل نوسان پرکریتی برای پوروشاست و پوروشا خود کامل بلکه کاملترین است، مشاهده و چنگ انداختن به موضوعاتی در پرکریتی او را به طور کامل سرمست نخواهد کرد. مانند تجربه‌ی یک

عاشق که تمامی زیبایی‌ها و نیازهای روحی خود را در معشوقه‌اش می‌بیند، امّا پس از مدّتی ممکن است متوجه شود آن زیبایی‌ها به تمامی در معشوقه نیست و از اوّل هم نبوده ولی او بنابر طبیعتِ کمال طلبی خود چندگاهی آن فرد را بهانه‌ی نیازهای روحی خود قرار داده است. به این ترتیب متوجه می‌شود که ادراک او خطاست. این ادراک خطا وی پاریایا (viparyaya) نامیده می‌شود.

پاتانجالی در فراز هشتم از بخش اول سوتراها می‌گوید: «ادراک خطا، دانشی نادرست است که مبتنی بر واقعیت وجودی (rupa) چیزی نبوده باشد.»

امّا نیازی روحی از سوی پوروشا که حقیقتِ هر کدام از ماست و در پی کمال مطلق است همچنان ما را مضطر و جوینده پیش می‌برد. پس چون آن را در ادراکات حسی و منطقی و یا روایی نمی‌بیند، آن را برای خود تخیل کرده و در قالب‌های مفهومی، رؤیایی از دردهایش را می‌آفریند که عاری از حقیقت و تهی (Sunya) است. خواسته ناخواسته این چرخه‌ی معیوب و این مفهوم و معنای ناحقیقی (abhava pratyaya) به پایان رسیده و تنها خاطره‌ای (Smriti) از آن به عنوان بازتاب تلاش‌ها و خواسته‌های ما در قالب تأثری (Vasana) در روان ما باقی خواهد ماند.

هر چند چرخه‌ی معیوب قوای ذهنی که *پاتانجالی* آن را در فصل اول از سوتراها عنوان می‌کند، بیشتر ناظر بر فلسفه‌ی عملی یوگاست ولی در هر حال قوای نفس نیز که ادراک، تخیل و حافظه است با ذکر جزئیات و ابعاد مختلف آنها طرح شده است.

نگرش تطبیقی قوای نفس

علیرغم آنکه در دارشاناهای هندو مباحث مفصلی از نفس نباتی ارائه نشده است، امّا همانطور که گذشت، قوای نفس نباتی عبارتند از قوه‌ی غاذیه، نموکننده و تولیدمثل که گویای چرخه‌ی حیاتی هر موجود زنده‌ای است. به عبارت دیگر هر موجودی که متولد شود مادام که مرگ او را از طبیعت جدا نکرده است در چنین چرخه‌ی طبیعی قرار دارد. این مسئله هر چند به عنوان نفس نباتی مستقلاً در فلسفه‌ی هندو حتّی مکتب وای‌ششیکا (vaisesike darsana) طرح نشده است ولی به عنوان ویژگی‌های بالقوه‌ی

هر موجودی که از قلمرو ناپیدای پرکریتی به ساحت پیدای پرکریتی وارد می‌شود، بحث شده است. به ویژه در متون پزشکی معنوی (Ayurveda) هندو می‌توان نمونه‌های جالبی را یافت.(۶)

امّا در مورد قوای نفس حیوانی و انسانی هم می‌توان شباهت‌ها و هم اختلافاتی را مشاهده کرد. مراتب عقل نظری و بودهی اختلافی اساسی با هم ندارند و می‌توان "عقل فعال" را که در اوج سیر عقلانی و در مرتبه‌ی عقل بالمستفاد با آن اتصال حاصل می‌شود با "ماهات" یا عقل کیهانی در سنّت سامکهیا مقایسه کرد. حواس باطن که در فلسفه‌ی مشاء به سه گروه دریافت کننده شامل "حس مشترک" و "وهم"، حفاظت کننده شامل "خیال" و "ذاکره" و تفصیل و ترکیب کننده شامل "قوه‌ی متصرفه" طبقه‌بندی می‌شود، در سنّت هندو مطلقاً در نظامی دیگر طبقه‌بندی شده است. هر چند ما می‌توانیم در آنجا هم با حس مشترک (Manas)، ذاکره و خیال (Smriti) و متصرفه (Vikalpa) روبرو شویم، امّا تفاوتی عمده در این دو نظام به نظر می‌رسد.

ظاهراً در سنّت اسلامی که بر پایه‌ی تعالیم ارسطو بسط یافته است، قوای نفسانی با محوریتِ حواس و رابطه‌ی با خارج طبقه‌بندی شده‌اند یعنی ما بر پایه‌ی حواس خود به ادراکِ حقایق خارجی نایل شده و امکان حفظ و تصرف در آنها را هم داریم. دل دادگیِ ارسطو به طبیعیات در طبقه‌بندی قوای حس باطن هم به وضوح به‌چشم می‌آید. امّا در فلسفه‌های اشراقی هند، این طبقه‌بندی برعکس است این نظام پس از امکان محض پرکریتی با قابلیت عقل، نفس به عنوان اصل فردیت و سرانجام حس مشترک و توانائی‌های نفسانی طبقه‌بندی می‌شود و از آنجا که هدف آفرینش تجربه‌ی شعور ناب (پوروشا) مستقل از محدودیت و تغییرات پرکریتی است، نزول قوا در حدّ حواس با سلوک به سوی وحدت قوا، گذر از چرخه‌ی قوای ذهنی و بودن در مقام پوروشا و تجربه‌ی بودِ محض (Sat)، شعور محض (Chit) و سرور محض (Anand) رهنمون می‌شود. شاید به همین دلیل تفصیل در قوای نفسانی در فلسفه‌ی هندو تا حدّی که در تفکر ایرانی اسلامی دیده می‌شود، قابل مشاهده نیست. بلکه در برابر، به تحلیلِ چرخه‌ی این قوا، علّت این چرخه و راههای فرا گذشتن از آن پرداخته شده است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) رجوع کنید به

۱. نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الکامل. به‌تصحیح ماریژان موله، انتشارات طهوری ۱۳۶۲. صفحات ۲۰ الی ۲۴

۲. لاهیجی، شیخ محمد.، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. انتشارات کتابفروشی محمودی ۱۳۳۷. صفحات ۲۴۹ و ۲۵۰

(۲) برای اطلاع کاملتر از آراء ارسطو در مورد نفس همچنین رجوع کنید به:

۱. ارسطو، درباره‌ی نفس. ترجمه دکتر علیمراد داوودی. انتشارات حکمت ۱۳۷۸

۲. ارسطو. در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت. انتشارات هرمس ۱۳۷۹

۳. کاپلستون، فردریک.، تاریخ فلسفه. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی فرهنگی و سروش ۱۳۶۸ (جلد اول)

(۳) برای اطلاع کاملتر از آراء ابن‌سینا در این مورد رجوع شود به:

۱. ابن سینا. روانشناسی شفا. ترجمه اکبر دانا سرشت. انتشارات المعی ۱۳۶۸

۲. ابن سینا. النجاه. المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۴.

۳. ابن سینا. اشارات و تنبیهات. ترجمه و شرح: دکتر حسن ملکشاهی. انتشارات سروش ۱۳۶۸

۴. ابن سینا، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، انتشارات سروش ۱۳۷۰.

(۴) برای پیدا کردن منابعِ بیشتر و ذکر تطبیق‌های گسترده‌تر به‌ویژه رجوع کنید به:

– Sir John Woodroffe, Introduction to Tantra Sastra, Ganesh & co. Madras: India 2001 (P.35–37)

(۵) برای تفصیل بیشتر در مورد آنتاکارانا رجوع کنید به:

.شایگان، داریوش.، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، انتشارات امیرکبیر(۱۳۶۲) جلد دوم صفحات ۵۹۱ الی ۶۱۳

.شایگان، داریوش.، آیین هندو و عرفان اسلامی، نشر فرزان ۱۳۸۲ صفحات ۹۵ الی ۱۱۳

(۶) به عنوان نمونه توجه کنید به قوه‌ی غاذیه و عملکردهای مختلف آن (جاذبه ماسکه هاضمه دافعه) که شباهت فراوانی با مباحث آگنی (Agni) و پانچا وایو (Panca Vayu) دارد. رجوع کنید به:

1) Vagbhatta, Ashtanga Sangraha, Chaukhambha Orientalia, Delhi: India 2005

2) Charaka, Charaka Samhita, Chowkhamba Sanskrit Series, Delhi: India 1976

۳. سلسله مراتب وجود و عوالم هستی

عالَم سایه‌ای بیش نیست و چیزی جز وجودِ حق تعالی که ظاهر به صورِ تمام ممکنات است وجود ندارد و به‌واسطه‌ی ظهورش به تعیناتِ آنها "سوی" نامیده شده و به اعتبار اضافه و نسبتش به ممکنات "غیر" خوانده شده است. ممکن را وجودی جز به واسطه‌ی این نسبت نیست زیرا وجود، عینِ حق تعالی است و ممکنات بر عدمیّتِ خود در علمِ حق‌اند. پس عالَم، صورتِ حق است و حق هویت عالَم و روح آن است.

اصطلاحات الصوفیه

عبدالرزاق کاشانی

در تعالیم و آثار باقیمانده از حکما و عرفای مسلمان، زمینه‌ی بسیار گسترده‌ای از معارف و اطلاعات پیرامون عوالم وجود ارائه شده است که علیرغم برخی اختلافات و یا طبقه‌بندیهای مختلف ولی اصولاً بر مبانی مشترک و مشخصی استوار است و می‌توان سیر توسعه و علت اختلافات پیش آمده را حدس زد. متقابلاً در آموزه‌های هندو به‌ویژه آراء فرزانگان مکتب‌های سامکهیا، یوگا و ودانتا نیز مباحث مفصلی از نحوه‌ی طبقه‌بندی لوکاها(Loka) یا همان عوالم هستی طرح شده است و جالب آنکه این عوالم هم در قلمرو عالم کبیر و هم در قلمرو انسانِ کامل به عنوان نسخه‌ی تامِّ هستی به

نام‌های بعضاً متفاوت ولی عیناً یکسان تکرار شده‌اند. در هر حال در این فصل تلاش می‌شود نخست چشم‌انداز حکمای مسلمان طرح و بررسی شده سپس نگرش یوگا و سامکهیا به این موضوع تحلیل و مقایسه شود. و در همین آغاز لازم به ذکر است که برخی نگرش‌ها در آموزه‌های ادویتا ودانتا(Advaita Vedanta) وجود دارد که هر چند شباهت چشم‌گیری با آراء ابن‌عربی و بسیاری از عرفای مسلمان دارد امّا تأکید اینجانب بیشتر بر آراء یوگا دارشاناست و این مکتب را با آراء صوفیه و فلاسفه اسلامی مقایسه خواهم کرد. زیرا اساس این متن بر باز شناخت رساله‌ی *پاتانجالی* است و نه آراء شانکارا یا رامانوج و مادهاوا.

عوالم کلی وجود نزد عرفا و حکیمان مسلمان

می‌دانیم که واژه‌ی «عالَم» از ریشه‌ی «علامت» به‌معنای نشانه مأخوذ است و نزد عرفا منظور از عالَم، آیات و نشانه‌های ذات و صفات، مستتر در غیبِ حق و احدیتِ وجود است به همین دلیل آنها عالَم را چیزی می‌دانند که امکان شناخت صفات و کمالات الهی را میسر می‌سازد.(۱)

امّا خودِ این عالم، گذشته از جزئیات بی‌حدّ، دارای ساحت‌های کلی است و هر ساحت اختلاف کلی با ساحت دیگر دارد. ابن‌سینا قائل به سه ساحت کلی در عوالم وجود بوده است که عبارتند از: ۱) عالم عقول دهگانه که مجرّد از ماده هستند ۲) عالم نفوس که هر چند مجّردند ولی در فعل خود به مادّه نیازمندند و ۳) عالم مادی که خود به دو عالم طبقه‌بندی می‌شود، عالم افلاک که بنابر نگرش قدما مبّرا از کون و فساد است و عالم عنصری که عالم تحت فلک قمر بوده و کون و فساد در آن واقع شود.

بنابراین معیارِ طبقه‌بندی ابن‌سینا مفهوم تجّرد و مادّه بوده یعنی عوالم وجود را از مجرد محض تا مادی طبقه‌بندی کرده است. پس در اینجا اشاره‌ای به مفهوم مجرد و ماده ضروری است. واژه ی "ماده" یعنی مدد کننده و یا امتداد دهنده و اصطلاحاً مادّه به موجودی گفته می‌شود که به پیدایش موجودی دیگر مدد رساند بر فرض خاک زمینه‌ی پیدایش آب و حیات در گیاهان است و یا آب امکان فعالیت آتش را مهیا می‌سازد....

قدما و حکیمان معتقد بودند ماده‌ایی که زمینه‌ی اولیه‌ی تمامی موجودات جسمانی را فراهم ساخته "ماده المواد" و یا "هیولای اولی" نامیده می‌شود که استعداد محض است و هیچگونه فعلیتی در او نیست. امّا "مجرّد" یعنی غیرمادّی و غیرجسمانی به عبارت دیگر موجودی که جسم نیست و عاری از صفات و ویژگی‌های جسمانی می‌باشد. بر سرِ ویژگی‌های جسمانی اختلافاتی مطرح شده ولی به اختصار جسم، جوهری است با ابعاد سه‌گانه (طول، عرض، ضخامت) و این امتداد در جهات سه‌گانه ضرورتاً قابل انقسام است. از دیگر امتدادهای جسم "زمان‌مند" بودن آن است و دیگر آنکه "مکان‌مند" هم هست. متقابلاً مجرّدات نه انقسام‌پذیرند و نه زمان‌مند و مکان‌مند محسوب شوند. امّا در این میان نفوس (نفس متعلّق به بدن) هر چند مجرّدند ولی برای آن‌ها می‌توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی قائل شد. در هر حال مبنای طبقه‌بندی ابن‌سینا چنین بوده و چنانکه پیداست تلاشی منطقی برای حل و فصل دغدغه‌های ذهنی او در فهم درست اعتقاداتش به‌شمار می‌رود.

کمی بعد فرزانگانی در پهنه‌ی حکمت ایران اسلامی قدم نهادند که گذشته از قدرت تعقل و منطق، سخت اهل تزکیه‌ی نفس و سیر و سلوک بودند و ظاهراً بنابر تجربیات شخصی خود، این طبقه‌بندی را نپسندیدند و نوع دیگر از موجودات را که واسطه و برزخ میان مجرّد کامل و مادّی محض به‌حساب می‌آمدند به نام موجود و یا جسم مثالی معرفی کردند. شیخ شهاب الدین سهروردی عوالم وجود را بنابر درک و اشراق خود به چهار سپهر تقسیم کرد که عبارت بودند از:

۱) عالم مجرّدات که شامل سلسله‌ی طولیه (انوار قاهره) و سلسله‌ی عرضیه (مُثُل نوریه) می‌شود.

۲) عالم نفوس (که به نام عالم انوار مدبّره و اسپهبدّیه معرفی می‌کند)

۳) عالم مثال (یا عالم اشباح مجرّده و مُثُل معلّقه)

۴) عالم مادّی (که به عالم غواسق و صیاصی نام نهاده است) البته با توجه به اینکه شیخ اشراق شناختی عمیق و فوق‌العاده از سنّت فلسفی روزگار خود داشت و بسیاری از آثارش شرحی است از آنچه در محافل فلسفی آن روزگار تا زمان او ارائه شده بود،

در بسیاری از آثار خود اشاره به سه عالم کلی کرده و البته آن را رأی و نظر حکما و نه اشراقیون به‌حساب آورده است. چنانکه در حکمه الاشراق می‌گوید:

«العوالم عند الحکماء ثلثه: عالم العقول و هو عالم الجبروت و عالم النفوس و هو عالم الملکوت و عالم الملک و هو عالم الاجرام»(۲)

این در حالی است که در مواضع مختلف در آثار خود اشاره می‌کند که بر اساس تجربه‌های درست و معتبر به وجود چهار عالم که قبلاً نام برده شد، اعتقاد دارد. در واقع شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود پیرامون عالم مثال و تجربیات مثالی بحث کرده است.(۳)

و سرانجام ملاصدرا به عنوان یکی از برجسته‌ترین حکمای مسلمان که به آراء ابن سینا، سهروردی و ابن‌عربی دسترسی داشته و مسلّماً آنها را درک و مورد تأمل عمیق قرار داده است، عموماً از چهار طبقه از عوالم وجود صحبت کرده است که عبارتند از: (۴)

۱. عالم عقول و مجردات محض که شامل سلسله‌ی عقول طولیه و عرضیه می‌شود. (در سلسله‌ی عقول طولیه ترتّب علّی و معلولی وجود دارد ولی در سلسله‌ی عقول عرضیه چنین نیست.)

۲. عالم نفوس که شامل نفوس کلی فلکی و نفوس ناطقه‌ی انسانی می‌شود. (در مورد نفس ناطقه‌ی انسانی اشاره می‌کند که چه بسا با اشتداد وجودی به تجرّد برزخی رسیده و به مقام عقول نایل شود. به نظر می‌رسد صدرالمتألهین عالم نفوس را گاهی عالمی مستقل و گاهی آن را جزء عالم مثال برزخی به‌حساب آورده است.)

۳. عالم مثال یا عالم اشباح مقداری که برزخی است میان عالم عقول و عالم ماده و شامل ملکوت اعلی و ملکوت اسفل می‌شود.

۴. عالم مادی که شامل عالم افلاک و عالم عنصری بوده و هر دو دارای حرکت جوهری هستند.

***

اصولاً بحث از عوالم وجود ناظر بر یک حقیقت و مبدء متعال و تجلی اسماء و صفاتِ "او" در سیری نزولی است که در واپسین تنزلِ وجودی این قوس نزول به قوس

صعود پیوسته و در طی مراتب صعودی دوباره به مبدء می‌پیوندد و دور هستی را کامل می‌سازد. عموماً عرفا و صوفیه خداوند را اصل آغازین در سیر نزولی و انسان را سرآغاز سیر صعودی محسوب می‌کنند.

در واقع انسان مظهر اسم جامع حق «الله» است که در مرتبه‌ی روح، جامع جمیع صور کلی موجود در عقل به‌نحو اجمال و در مرتبه‌ی نفس جامع تمامی صور جزئی در نفس کلیه به‌نحو تفصیل است. بنابراین اگر کسی را قصد شناخت تمامی اسماء حق باشد، یا باید سیر و مراقبه در تمامی عوالم هستی کند و یا فقط کتاب وجود خود را که جامع جمیع مراتب و اسرار هستی است، مورد کاوش قرار دهد. همانطور که در عرفان اسلامی تأکید بر خودشناسی است (من عرف نفسه فقه عرف ربّه)، در عرفان و حکمت ودایی نیز طریق صحیح کشفِ حقیقت ناظر بر مطالعه‌ی کتابِ نفسِ خویش(Svadhyaya) است.

امّا بحث از عوالمِ کلیِ وجود منوط بر اشاره‌ای حتّی به اجمال به "ذات بما هو ذات" و مبدء حرکت دوری آفرینش است."ذات بما هو ذات" که در تعبیرات عرفانی به "کنز مخفی" و "عنقاء مغرب" نامیده می‌شود، فراتر از هر اعتباری است و اگر از "او" سخنی به میان آید به اعتباری خاص نیست زیرا تصدیق بلاتصور محال است و آنچه در ذهن ما از آن مقام آید مفهومی لامتعیّن است که به بداهت فطرت کشف می‌شود. یعنی صرف مفهوم مطلق عام اعتباری انتزاعی است.(۵) در ادبیات عرفانی اوپانیشادها تعابیری پیرامون برهمن نیرگونا یافت می‌شود که قابل مقایسه با مفهوم عرفانی "کنز مخفی" است چنانکه در ماندوکیه اوپانیشاد در این باره چنین گفته شده است:

«... نه عالم است نه غیرعالم، او در نظر آمدنی نیست و او را به صفتی وصف نتوان کرد، لائدرک است و اجزاء قابل تشخیص ندارد.»

پس این ذات که محقّق الحقایق بلکه حقیقه‌الحقایق است به لحاظ خفاء، از عوالم وجودیه خارج است. برخی از عرفا و حکیمان اولین عالم از عوالم وجود را حضرت احدیت که مقام تجلی ذات بر ذات لذاته بذاته است در نظر آورده‌اند و از آن تعبیر به "تجلی اول" کرده‌اند. هر چند برخی دیگر از عرفا مانند قیصری احدیت مطلقه را هم از حضرات جدا نموده و اول مرتبه‌ی عوالم وجود را مقام واحدیت به‌حساب آورده‌اند که

مقام ظهور تفصیلی مرتبه‌ی احدیت است و چون نسبت به عوالم خلقی، غیب مطلق است می‌تواند به عنوان اولین ساحت وجود در نظر آید.(۶) در هر حال حضرت واحدیت یا لاهوت مقام تجلی ذات بر ذات به جمیع صور صفات و اسماء خویش است و از آن به تجلی ثانی و تعیّن اول و فیض اقدس تعبیر شده است. مرتبت بعدی حضرت جبروت است که عالَم تجلی ذات بر ذات به جمیع اسماء و صفات و لوازم آن به تجلی شهودی عینی است و از آن به تعیّن ثانی و فیض مقدّس تعبیر شده است. ساحت بعدی حضرت ملکوت است که عالم اشباح برزخیه و صور مقداری است و سرانجام حضرت ناسوت که عالم طبع و ماده است. عرفا انسان کامل را که کون جامع و نسخه‌ی کامل تمامی این عوالم به‌حساب می‌آید، ساحتی مستقل و به عنوان یکی از حضرات الهی معرفی می‌کنند. حال بررسی کامل‌تری از این عوالم:

عالم لاهوت

منظور از عالم لاهوت همانطور که اشاره شد همان عالم واحدیت ذات حق است که اسماء و صفات ظهور یافته و اعیان ثابته یعنی حقیقت اشیاء در حضرت علمیه‌ی ذاتِ حق، تعیّن می‌یابند و ذات حق احاطه‌ی قیومیه نسبت به ما سوی الله که همانا وجود منبسطی است که خمیر مایه‌ی کل هستی است، پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر حضرت لاهوت، مقام اولین تجلّی یا تجلّی علمی غیبی است که سید حیدر آملی آن را تجلی ذاتی حبّی هم خوانده و از آن تعبیر به فیض اقدس هم شده است یعنی اقدس از شوائب کثرت اسمائی و نقایص حقایق امکانی است. در هر حال به تعبیر ابن‌عربی و پیروانش این ساحت، ساحت ظهور و تجلی حق در صورت اعیان ثابته در حضرت علمیه حق است.(۷)

عالم جبروت

عالم جبروت همان عالم عقول کلی مجرّد از ماده است. که آن را به فیض مقدس حق نیز تعبیر کرده‌اند. فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس الهی است و آن تجلی اسمائی حق است که موجب ظهور آثار و احکام اعیان می‌شود.

همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، شیخ اشراق و به پیروی از او ملاصدرا عقول را در این ساحت در دو سلسله‌ی طولیه که نسبت به هم ترتب علت و معلولی دارند و سلسله‌ی عرضیه که رابطه‌ی علّی و معلولی میان آنها نیست طبقه‌بندی کرده‌اند.

در واقع تمامی موجودات در این مقام دارای مُثُل نوریه هستند که فیض حق از پسِ این ساحت باعث تعیّن موجودات مثالی در عالم ملکوت و موجودات مادی در ساحت ناسوت می‌شود. لازم به ذکر است که منظور از مُثُل نوریه جز مُثُل معلقه یعنی عالم اشباح مجرده و عالم مثال برزخی است که همان عالم ملکوت باشد.

عالم ملکوت

عالم ملکوت، عالم اشباح مجرّد از ماده و زمان و البته نه مجرّد از صورت است که به آن عالم صور مقداری و مُثُل معلقه و خیال منفصل نیز می‌گویند. ملکوت نماینده‌ی مرتبه‌ی فعلیت یافته و تفصیلی واقعیتهای مضمون در اعیان ثابته است و می‌توان آن را آینه‌ی جبروت نیز در نظر آورد که عالم جبروت کتاب مجمل و ملکوت تفصیل آن مجمل است. عالم ملکوت که آن را عالم غیب نیز می‌گویند بر دو قسم است: ملکوت اعلی که عالم ملائکه عمّاله است و ملکوت اسفل که عالم صور مقداری و صور شبحیه است.

عالم ناسوت

منظور از ناسوت همان عالم ملک و شهادت است. یعنی عالم اجسام و مادیات که مقیّد به زمان و مکان بوده و چون قشر و پوسته‌ای برای عالم ملکوت است. این ساحت شامل دنیای انسانها، حیوانات، نباتات، جمادات از سویی و از سوی دیگر قلمرو افلاک و سیارات می‌شود. انسان به عنوان آخرین تنزل هستی نقطه‌ی مرکزی این عالم است که پایان قوس نزولی و سرآغاز قوس صعود به‌حساب می‌آید.

مراتب هستی در تعالیم هندو

در کهنترین آموزه‌های ودایی اشاره‌هایی به سه ساحت بنیادین هستی شده است: آسمان و زمین که به عنوان پدر و مادر تلّقی شده‌اند و جهان میانه‌ی آن دو (Antariksha) که صحنه‌ی کارزار خدایان و اهریمنان است.

«آسمان، پدرِ ما، زمین، مادر و آتش برادرِ ماست. باشد که این خدایان با ما مهربان باشند و به ما آرامش و برکت عطا کنند».

ریگ‌ودا (۵ / ۵۱-۶)

و برخلاف تصور برخی از محققین ظاهراً از همان دوران مقصود و هدف نهایی از اجرای مناسک ودایی، فرا گذشتن از این ساحات هستی بوده است! و این گویای پذیرش مرتبه‌ای از آگاهی ناب در پسِ این عوالم سه‌گانه نزد فرزانگان هند کهن است.

«با به زانو درآوردن نابود کننده (مرگ)، آنها از قلمرو آسمان و زمین و پهنه‌ی وسیع میان آن‌دو در گذشتند».

ریگ‌ودا (۳۸ و ۳۶-۱)

به نظر می‌رسد پذیرش سه قلمرو در عالم هستی در آموزه‌های هندو ریشه‌ی بسیار عمیق داشته و در دوره‌های مختلف نیز به اشکال گوناگون تداوم یافته است. در متون اوپانیشاد از سه قلمرو هوشیاری (Tri – avasthanam) یعنی هوشیاری در قلمرو بیداری (Jagriti)، هوشیاری در قلمرو رؤیا (Svapna) و هوشیاری به خواب عمیق بدون رؤیا (Sushupti) بحث شده است که ناظر به تجربه‌ی آگاهی فردی در طی هر شبانه‌روز است. همانطور که موضوع تجربه‌های فردی ما در هوشیاری عادی مستقل از وجود ما نیز تحقق مادی دارند، این اندیشمندان تصور می‌کردند که موضوع کشف و شهود آنها در قلمرو رؤیا نیز مستقل از آنها تحقق مثالی داشته و در قلمرو خواب عمیق، تحقق علّی دارد و به این ترتیب سه ساحت مستقل که در واقع مراتب گوناگون آگاهی هستند، نزد آنان به عنوان سه عالم شناخته می‌شد.

«به راستی که این ذات یا در حال زندگی درین جهان است و یا در آن جهان و یا در حال بینابین که همان وضعیت رؤیاست. با توقف در این وضعیت، شخص هر دو جهان

را مشاهده می‌کند».

بریهاد آرنیاکا اوپانیشاد (۹-۳)

بر اساس بنیانهای فکری سامکهیا و یوگا، هستی، رقص دائمی پرکریتی در چرخه‌ای بی‌پایان (Samsara) است تا پوروشا خود را در آن به تفصیل بیابد همانگونه که به خود به اجمال آگاه است و عشق به خود، "او" را وا می‌دارد تا تفصیل خویش را در قوس پرکریتی مشاهده کند. تنها اشاره‌ای که به ذات و پوروشا در متون اوپانیشاد شده است توصیف آن به عنوان وجود معرفت و عشق(Sat. Chit. Ananda) است که رمز هستی و بازی کیهانی است. در مقام پوروشا این سه، در واقع یک حقیقت‌اند ولی در مراتبِ تجلیِ حقیقتِ ناب، ما با ساحتی که وجود محض است (عالم خواب عمیق) قلمرویی که بسط بی‌کران امکانات مرتبتِ قبل است (عالم رؤیا) و قلمرویی که امکان بهره‌مندی و رابطه (عالم بیداری) را پیش می‌آورد، روبرو می‌شویم. هر چند که در این هر سه قلمرو نیز سه حقیقت آسمانی نامبرده محقق است ولی در واقع یکی از آن سه اصل، مقدّم می‌باشد.

و امّا بررسی این سه عالم بنابر آموزه‌های ودایی:

الف- عالم بیداری و هوشیاری عادی،

بر اساس سنّت سامکهیا و یوگا پنج قوه‌ی ادراکی و پنج عضو عامله و قوای ذهنی (Anta Karana) در قلمرو بیداری و عالم مادی امکان تجربه و رابطه را برای ما ایجاد می‌کنند. در اوپانیشادها توضیحات مفصلی در این رابطه مطرح شده است. چنانکه در بریهادارانیاکا اوپانیشاد (۱-۵-۸) چنین آمده است: «قوای الهی عبارتند از عقل، نطق و نَفَس، این سه، همان سه عالم‌اند: عالم زمینی همان نطق است و عالم متوسط سپهر عقل و عالم آسمانی نَفَس (مطلقِ وجود) است. اینان همان سه کتاب ودا یعنی ریگ‌ودا (نطق)، یاجورودا (عقل) و ساماودا (نَفَس) هستند و اینان همان پدر، مادر و اولادند. عقل همان پدر، نطق مادر و نفس اولاد است.»

اشاره به عالم مادی و زمین به عنوان قلمرو نطق، امکان تجربه، رابطه و بهره‌مندی از امکانات لطیف هستی را در این ساحت نشان می‌دهد. و مسلماً هر نوع رابطه‌ای ناظر بر دو ساحتِ مؤثر و اثرپذیر است و قوای مدرکه و اعضای عامله در برابر هم چنین

امکانی را در محدوده‌ی دنیای مادی فراهم می‌سازند. پنج دَم حیاتی(Pancha Vayu) فعالیت این ده عضو را باعث شده و اصل فردیت (Ahamkar) با پردازش و گلچین برخی امکانات عقلی(Buddhi) بهره‌مندی از طبیعت را در چنین قلمرویی راهبری می‌کند.

این قلمرو به عنوان استولا شاریرا(Sthula Sharir) یا ساحت ضمخت و مادّی همچنین باهیش پرجنام(bahisprajnam) یعنی قلمرویی که ادراکات ناظر بر متعلّق‌های خارجی است معّرفی شده است.

ب- عالم رؤیا،

متقابلاً این عالم به عنوان سوکشمنا شاریر(Sukshmna Sharir) یعنی ساحت لطیف و آنتارپرجنا (antahprajna) یعنی قلمرویی که ناظر بر متعلّق‌های درونی می‌باشد، معّرفی شده است. برخی از این موضوعات درونی، ساخته و پرداخته‌ی خود فرد است که در آموزه‌های یوگا به عنوان واسانا (Vasana) یا تأثرات روانی شناخته می‌شود و در قالب‌هایی لطیف در عالم رؤیا باقیست. امّا هر چقدر صفای باطن افزایش یابد این عالم جولانگاهی برای خلاقیت قوای درونی و سیرهای معنوی است.

«در اینجا ارابه‌ها، مسافات و راهها وجود ندارد و امّا می‌توان ارابه‌ها، مسافات و راهها را از خود به وجود آورد. شادی‌ها، لذات و شعف مادی وجود ندارد ولی می‌توان شادیها، لذات و شعف ایجاد کرد. حوض‌ها و تالابهای نیلوفر و رودخانه‌ها نیست ولی می‌توان تالابهای نیلوفر و رودخانه‌ها را خلق کرد».

بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد

(۴-۳-۱۶)

در واقع در عالم رؤیا نیز مانند عالم بیداری قوای ادراکی و اعضای عامله وجود دارند ولی این قوا به ادراک پدیده‌های لطیف و رؤیایی پرداخته و این اعضا امکانی برای اثرگذاری و خلق در قلمرو رؤیاهای لطیف هستند.

نکته‌ی دیگر که در مورد این عالم مطرح شده نورانیت آن در برابر ظلمت دنیای بیداری است.

«چون شخص به خواب رود ماده‌ی این جهانِ محیط ویران شود و مجدّد با صفای درون و نورِ خود دنیای دیگری را خلق کند و در این صورت این شخص بالذات نورانی گردد.»

بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد

(۴-۳-۱۶)

ضمناً این قلمرو حاکم بر دنیای بیداری است و قلمرو مادی تأثیرپذیر از آن است. پرورش استعدادهای خاص در قلمرو رؤیا و تأثیرگذاری بر قلمرو بیداری بخش وسیعی از آموزه‌های *پاتانجالی* را در بخش سوم سوتراها تشکیل داده است.

ج- عالم خواب عمیق،

در این عالم دیگر قوای مدرکه‌ی حسی و اعضای عامله وجود نداشته بلکه تنها آگاهی یکپارچه و مطلقِ هوشیاری و نه هوشیاری از چیزی وجود دارد.

«در آن حال یک پدر پدر نیست و مادر مادر نیست و خدایان خدایان نیستند و وداها وداها نیستند و دزد دزد نیست و فقیر فقیر نیست و مرتاض مرتاض نیست او را دیگر نیکی و بدی تأثیرگذار نیست زیرا به وراء کلیه‌ی آلام قلب رفته است.»

بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد

(۴-۳-۲۶)

به این ترتیب این قلمرو در ورای اختلافات و تضادهاست و هر نوع تقابل و دوگانگی به خاموشی و یگانگی می‌پیوندد ولی آگاهی همچنان باقیست.

«به راستی با اینکه او با چشم نمی‌بیند در حقیقت می‌بیند زیرا بصیر، بصیرتش لایزال است و این بصیرت یک امر ثانوی غیر از خودِ او نیست. با اینکه با قوه‌ی شامه بو نمی‌کند در حقیقت بو می‌کند زیرا شامه یک امر ثانوی غیر از خود او نیست.... به راستی با اینکه او نمی‌داند در حقیقت می‌داند زیرا دانایی یک داننده منقطع نمی‌شود ولی آن دانایی یک امر ثانوی غیر از خود او نیست.»

بریهاد آرنیاکا اوپانیشاد

(۴-۳-۲۶)

و امّا فرا گذشتن از این سه قلمرو هدف تمامی آموزه‌های ودایی و یوگاست. این حالت در اوپانیشادها به عنوان توریا(Turiya) معرفی شده و هیچ تعریفِ ایجابی از آن ارائه نشده است. ظاهراً توریا در هم شکستن فاصله‌ی میان این سه قلمروست و معنای لفظی آن یعنی "چهارم" یعنی هیچ نامی روی آن نگذاشته‌اند جز اشاره‌ای به اینکه هیچکدام از سه حالت قبلی نیست.

***

همانطور که گذشت در آموزه‌های ودایی و یوگا عموماً از سه ساحت هستی بحث می‌شود و چهارمی یا مرتبه‌ی ذات بماهو ذات یک کران و قلمرو چون سایر ساحات هستی نیست و در ورای هرگونه وصف و توصیفی است. دلایل و زمینه‌های شکل‌گیری تصور سه ساحت هستی نیز بر اساس سطوح مختلف هوشیاری بشر و اوصاف ذاتی پوروشا بحث شد. در اینجا لازم به یادآوری است که علیرغم پذیرش عوالم سه‌گانه در سراسر تعالیم و آموزه‌های هندو، امّا بسط و تقسیم‌بندیهای دیگری نیز نه با ردّ این موضوع بلکه بر اساس توسعه و تکمیل آن ارائه شده است.

در یکی از این طبقه‌بندی‌ها که در اوپانیشادها و تفاسیر شانکارا(Shankara) و آموزه‌های تنترا (Tantra) ارائه و تکمیل شده است، سوکشمنا شاریر یا قلمرو مثالی خود به سه عالم و طبقه‌ی دیگر تقسیم می‌شود:

ردیف	ساحات هستی	لایه‌های وجود	سطوح آگاهی
۱	استولا شاریر (قلمرو مادی)	لایه‌ی مادی یا قشر طعام	هوشیاری بیداری
۲	سوکشمنا شاریر (قلمرو لطیف و ملکوتی)	لایه‌ی انرژی حیاتی یا قشر دم حیاتی	هوشیاری رؤیا
		لایه‌ی احساسی یا قشر نفسانی	
		لایه‌ی ادراک اشراقی یا قشر عقلانی	
۳	کارانا شاریر (قلمرو علّی و جبروتی)	لایه‌ی مجذوبیت یا قشر وجد و سرور	هوشیاری خواب بی‌رؤیا

این تعینات پنجگانه همانطور که در جدول مشاهده می‌کنید عبارتند از:

۱. **قشر طعام**، و منظور از آن قشری مادی است که با غذا زنده است و به همین دلیل آن را آنامایا کوشا (annamaya kosha) یا لایه‌ی پرورده شده با غذا نامیده‌اند. این لایه از عناصر پنجگانه یعنی خاک، آب، آتش، باد و اثیر ساخته و پرداخته شده است و هر پدیده‌ای در قلمرو دنیای مادی ترکیبی منحصر به فرد از این پنج عنصرِ بنیادین است.

۲. **قشر دم حیاتی**، دم حیاتی (Prana) موضوع وسیعی در آموزه‌های هندو بوده و تقریباً معادل حیات، زندگی و حرکت است. بنابر آموزه‌های اوپانیشادها، پرانا همه جا را از خود پر کرده، زمینی که گیاهان از او پیدا شوند، آتشی که پرورنده‌ی گیاهان است (منظور خورشید است) قوت خود را از او دارند و بدین سبب دولت پرانا تا هنگامی که خورشید و زمین باقی است، پابرجا و برقرار است. حرکت و احساسات تنِ ما نیز با قوت پراناست.

۳. **قشر نفسانی**، قلمرو شکل‌گیری فردیت و عالم افراد و نفوس مختلف است. در حدّ عالم صغیر یعنی مجموع حواس و قوای مادی به علاوه‌ی آهامکار و به اصطلاح همان فردانیت فرد است.

۴. **قشر عقلانی**، این قلمرو از محدوده‌های زمان، مکان و ساحت فردیت فراتر رفته بلکه تنها پهنه‌ی بذر معارف و امکانات بی‌پایان عقلی است.

۵. **قشر وجد و سرور**، این قشر پرتویی از پوروشا بلکه نزدیکترین ساحت به روح است و معادل با ناخودآگاه و هوشیاری به خواب بی‌رؤیاست ولی از آنجا که وجد و سرور هم در حکم یک صفت ثبوتیه است و مقام ذات، سلب تمامی صفات ثبوتی و سلبی است، این قشر هم برای پوروشا یک محدودیت تلقی می‌شود.

اهمیّت این عوالم پنجگانه و بسط مباحث و آموزه‌هایی پیرامون آنها به‌ویژه ناظر بر عالم صغیر و در قلمرو تعالیم سالکانه پرورش یافته است و در اینجا نیازی به توضیح بیشتر نیست.

نگاهی تطبیقی به سلسله مراتب هستی

بر اساس آموزه‌های حکمت عرفانی ایران و هند

۱. سلسله مراتب تجلی عوالم وجود در طی قوس نزول و حاکمیت مراتب عقل بر عالم نفوس و آن بر عالم مادی و طی مراتب وجودی از قلمرو ماده تا ساحات نفس و عقل توسط انسان و مراتب رشد عقلانی او، تمامی در تصوف و حکمت اسلامی و عرفان و فلسفه‌ی سامکهیا و یوگا مشترک است و تفصیل این مباحث در طی مطالب این فصل با ذکر منابعِ قابل تحقیق ارائه شد. اصولاً پذیرش جهان هستی به‌مثابه‌ی گردونه‌ای (Samsara) که شامل دو قوس است، قوسی که از مرتبه‌ی الوهیت تا حیطه ماده و طبیعت نزول می‌کند و قوسی که از انسان به‌منزله‌ی گُل سر سبد طبیعت تا بی‌کرانگی عالم وحدت صعود می‌کند مبنای هر دو حکمت عرفانی هند و ایران است.

۲. یگانگی و مقایسه‌ی عوالم صغیر و کبیر در آراء صوفیه‌ی مسلمان و آموزه‌های ودایی هر دو مورد تأکید قرار گرفته است. در آموزه‌های متأخر یوگا به‌ویژه مکتب تنترا، تمامی عوالم هستی و عالم کبیر با جزئیات در قلمرو تن و روان بشری ردیابی و مقایسه شده است و در نتیجه انسان به عنوان نسخه‌ی جامعِ هستی قابل درک است و متقابلاً در حکمت و عرفان ایران اسلامی می‌توان به رسائل متعددی از برجسته‌ترین عرفا و فلاسفه یاد کرد که مستقلاً به ذکر عمیق و مقایسه‌های جالب در این موضوع پرداخته‌اند.(۸)

۳. مباحث گسترده و جذابی که در قلمرو عالم مثال به‌ویژه توسط شیخ اشراق طرح شده است شامل عوالم مثالی، عالم خیال متصل و منفصل و غیره نه دقیقاً یکسان ولی قابل مقایسه با طرحهای مشابهی در تفکر ودایی است. البته این موضوعی است که می‌تواند خیلی بیشتر مورد توجه و تحقیق قرار گیرد، سلسله مراتب عوالم و لوکاهای مثالی، راههای ورود به عوالم مثالی و تأثیر و تأثرات نسبت به آن عالم در هر دو فرهنگ به طور مفصل بحث شده است هر چند که پرداختن به این موضوع

با روش‌های مختلفی بوده است.(۹)

۴. در مجموع پذیرش عوالم سه‌گانه‌ی مادی، مثال و ملکوت و عالم عقل و جبروت و قبول انسان به عنوان کون جامع و در عین حال پذیرش ذات بماهو ذات در ورای محدودیت هر سه قلمرو، مورد تأیید فلسفه‌ی عرفانی هند و ایران اسلامی بوده است و این نشان از هماهنگ بودن مهمترین سرفصل‌های این بحث در هر دو سنّت عرفانی است.

۵. امّا امکان سفرهای متوالی در طی عوالم مادی و مثالی به طریق تناسخ که مورد تأکید فلسفه‌های ودایی است، با مخالفت حکمای مسلمان روبرو بوده و حلّ عدالتِ آسمانی به بهشت و جهنم یعنی قلمروهایی خاص سپرده شده و بازتاب خیر و شر اعمال و افکار در طی تولدهای مجدّد پذیرفته نشده است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) قیصری در مقدمه خود بر فصوص (فصل پنجم) همین مضمون را چنین طرح کرده است:
«العالم لکونه مأخوذاً من العلامه، لغه عباره عما به یُعلم الشی و اصطلاحاً عباره عن کل ما سوی الله تعالی، لانّه یُعلم به الله من حیث اسمائه و صفاته.»
ابن‌عربی نیز در فتوحات (ج ۳) به این موضوع چنین اشاره کرده است:
«انّ العالم عباره عن کل ما سوی الله و لیس الا الممکنات سواء وجدت اولم توجد فانها بذاتها علامه علی علمنا او علی العلم بواجب الوجود لذاته.»

(۲) برای آشنایی با نگرش شیخ اشراق از عوالم کلی وجود و نقل آراء حکما در این زمینه رجوع کنید به:
شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۸۰ ج ۲ ص ۲۷۰ (حکمه الاشراق)
شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ ص ۶۵ (پرتو نامه)
شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ ص ۲۳۴ (اللّمحات)
شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ ص ۱۱۷ (کلمه التصوف)
شیخ شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ ص ۱۰۷ (هیاکل النور)

(۳) رجوع کنید به
.دکتر ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، انتشارات حکمت ۱۳۶۴ صفحات ۳۶۳ الی ۳۸۳

(۴) ملاصدرا در "مبدأ و معاد" به چهار عالم تصریح می‌کند: «... انّ أشرف العوالم عالم العقول، ثم النفوس، ثم الاشباح، ثم الاجرام» CD نورالحکمه ۳. هر چند در برخی آثار دیگر خود مطالبی را عرضه کرده که می‌توان چهار یا سه عالم را از آنها استنباط کرد. علامه طباطبایی در نهایه الحکمه بر اساس تأمل در مجموعه‌ی اقوال ملاصدرا به سه عالم کلی اشاره کرده و عالم نفوس را عالم مستقلی از نگاه ملاصدرا به حساب نمی‌آورد. این عوالم سه‌گانه عبارتند از: عالم جبروت که همان عقول مجرده‌ی طولیه و عرضیه است.

.عالم ملکوت که همان عالم مثال و اشباح مجرده است.

.عالم ناسوت که همان عالم مادی است.

رجوع کنید به:

.علامه محمد حسین طباطبایی، نهایه الحکمه، با تعلیقات مصباح یزدی، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۳.

(۵) تعابیر ارائه شده درباره‌ی "کنز مخفی" بر اساس گفتار استاد گرامی جناب صدوقی سهاست.

رجوع شود به:

.منوچهر صدوقی سها، فوائد در عرفان، فلسفه و تصوف، انتشارات آفرینش، تهران: ۱۳۸۳ ص ۱۶۳

(۶) قیصری در فصل پنجم از مقدمه‌ی خود بر فصوص چنین می‌گوید:

«و اول الکلیه حضره الغیب المطلق و عالمها عالم الاعیان الثابته فی الحضره العلیه و فی مقابلتها حضره الشهاده المطلقه و عالمها عالم الملک و حضره الغیب المضاف ...»

(۷) برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به:

۱) سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ۱۳۷۲ به‌ویژه فصل پنجم

۲) سید حیدر آملی، جامع الاسرار، انجمن ایرانشناسی فرانسه، علمی فرهنگی تهران: ۱۳۶۸

۳) الفناری، مصباح الانس، انتشارات مولی تهران ۱۳۷۴

۴) سید حیدر آملی، نص النصوص، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۷

۵) صدرالدین قونوی، الفکوک، انتشارات مولی، تهران ۱۳۷۱

۶) حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۸

(۸) در رابطه با متون ودایی به‌ویژه رجوع کنید به:

1. Sri John Woodroffe, The Serpent Power, Dover Publications. New York: USA, 1958.

2. Kularnava Tantra, Introduction by Avalon, reading s by M.P.Pandit, Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

3. Georg Feuerstein, Tantra, The Path of ecstasy, Shambala Publications, 1998.

امّا مقایسه‌ی عالم صغیر و کبیر به‌ویژه در رسائل ابن‌عربی و پیروان او قابل پی‌گیری است. روایت «اِنّ الله خلق آدم علی صورته» به زیبایی این مضمون را نشان می‌دهد.

همچنین رجوع کنید به:

.ابن عربی، رسائل ابن عربی، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، انتشارات ۱۳۷۵.

به‌ویژه رساله‌ی معرفت عالم اکبر و عالم اصغر

(۹) رجوع شود به

.داریوش شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند. نشر فرزان، تهران، ۱۳۸۲.

فصل هفتم به‌ویژه صفحات ۲۱۷ تا ۲۲۰.

۴. سلوک و طریقت

برهمن را با ایمان، سرسپردگی راستین به پیر و مرشد و مراقبه‌ی عمیق جستجو کن زیرا "او" را تنها با کار نیک، اعمال نیک فرزندان و همینطور ثروت و بخشش آن نتوان دریافت بلکه "او" را به محض ترکِ کلی و وارستگی کامل دل توانی یافت.

(کیوالیا اوپانیشاد، ۲)

طریق سیر و سلوک جنبه‌ی عملی آموزه‌های عرفانی فرزانگان و پارسایانی بوده است که در پی تحققِ رؤیاهای عارفانه‌ی وصل و فنا تلاش می‌کردند. با تأمل در اصول و مبانی سلوک صوفیانه و قیاس آن با طریقت یوگا مشابهت‌های فراوانی را می‌توان یافت که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

الف- اهمیت مرشد راستین،

اصولاً سیر و سلوک به‌معنای خاص آن با یافتن شیخ و مراد آغاز می‌شود، زیرا فرا گرفتن آدابِ سلوک و قوانین ذکر و فکر و راهبرد مرید از منازل نور و ظلمت نیاز به پیری راستین دارد. پیر خود روانی آزاده است که مراتب فنا را طی کرده و به بقاء بالله رسیده و قوّت ولایتِ او در تصرّف، به مرتبه‌ی تکمیل ناقصان نایل آمده است. بنابر تعالیم صوفیه گذشته از آموزه‌های انبیاء و امامان، سالک را برای وصول به سر منزل مقصود

چاره‌ای جز مصاحبت با پیران و مرشدانِ طریقت نیست، چنانکه در قرآن مجید به آن دستور داده شده است:

«فأسألوا أهلَ الذّکرِ ان کُنتم لاتَعلَمون» (سوره نحل ۴۳) (۱)

صوفیه دلایل متعددی را در ضرورت نیاز به مرشد در آثار خود برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به حمایت پیر در برابر قطاع الطریق و انحرافهای محتمل در مسیر، تفسیر صحیح تجربیات و مکاشفات قلبی، تلقین ذکر و آموزش آداب سیر و سلوک، سرعت بخشی در طی مراتبِ کمالِ نفسانی اشاره کرد.(۲)

امّا در رابطه با تشخیص و انتخاب یک مرشد و پیر راستین احیاناً نگرشهای متفاوتی قابل مشاهده است. برخی برای چنین استادی نشانه‌هایی را وصف کرده‌اند مثل تابعیت کامل از شرع، مؤدّب به آداب اخلاقی، زهد و ورع و حالات جذبه و انقطاع. در رساله‌ی سیر و سلوک بحرالعلوم در این رابطه چنین گفته شده است: «امّا استاد عام شناخته نمی‌شود مگر به مصاحبت او در خلأ و ملأ و معاشرت باطنیه و ملاحظه‌ی تمامیت ایمان جوارح و نفس او. و زینهار به ظهور خوارق عادات و بیان دقائق نکات و اظهار خفایای آفاقیه و حبایای انفسیه و تبدّل بعضی از حالات خود، به متابعتِ او فریفته نباید شد، چه اِشراف بر خواطر و اطلاع بر دقائق و عبور بر ماء و نار و طیّ زمین و هوا و استحضار از آینده و امثال اینها در مرتبه‌ی مکاشفه‌ی روحیّه حاصل می‌شود و از این مرحله تا سر منزل مقصود راه بی‌نهایت است. و بسی منازل و مراحل است و بسی راهروان، این مرحله را طی کرده و از آن پس، از راه افتاده به وادی دزدان و ابالسه داخل گشته، و از این راه بسی کُفّار را اقتدار بر بسیاری از امور حاصل. بلکه از تجلیّات صفاتیه نیز پی به وصول صاحبش به منزل نتوان برد. و آنچه مخصوص واصلین است تجلیّات ذاتیه است و آن نیز قسم رّبانیه‌اش نه روحانیّه.»

امّا آنچه در این میان جای ابهام است آنکه یافتن چنین مرشدی و تشخیص چنین حالاتی در او توسط فردی که هنوز به بصیرت نرسیده است چگونه ممکن است؟! که البته محال است. لذا در طریقت‌های عملی صوفیانه تأکید بر بلوغ روانی و صداقتِ طالب که امکانِ لطف الهی را بر یافتن پیر و مرشد مهیّا می‌سازد، شده است.

در هر حال پس از یافتن پیر طریقت طی مراسم ویژه‌ای به نام "تشرف"، طالب سلوک خود را آغاز می‌کند. اهمیّت مرشد به‌ویژه در آموزش آداب سیر و سلوک و قوانین و مراحل تشرف (diksa) در آداب یوگیانه نیز مورد تأکید است تا جایی که اثرپذیری طریقت‌های صوفیانه را از آموزه‌های یوگا امکانی بس محتمل نشان می‌دهد.

پیر و مرشد در ادبیات سانسکریت به عنوان گورو (guru) معّرفی می‌شود. «گورو» در عرفان هند به عنوان یکی از صفات و اسمای الهی شناخته می‌شود. در تعالیم یوگا و اوپانیشاد برای آگاهی ناب، صفاتی مطلق و عالی برشمرده‌اند، به عنوان نمونه، «او»، شانتام (Shantam) است یعنی در آرامش محض. به عبارت دیگر یعنی تغییر و تحولی در ذاتِ او نیست. همچنین «او» را سوندارام (Sundaram) و ساتیام (Satyam) نیز خوانده‌اند یعنی جمیل و حق. به همین ترتیب او گوروم (۴) نیز خوانده می‌شود که به معنی سنگین و کامل آمده است. این نام اشاره به غنا و کمال الهی دارد. چون فردی متصف به صفات الهی شد «گورو» خوانده می‌شود. به عبارت دیگر «گورو» کسی است که از تقیدّات سه حوزه‌ی آگاهی فراتر رفته و توانسته باشد به وحدت آگاهی نایل شود. به همین دلیل او را کامل می‌دانند زیرا از تفرق و پریشانی ناشی از امواج مادی فراتر رفته و تسلیم به عالی‌ترین امواج الهی شده است و اراده و آگاهی محدود او در اراده و آگاهی الهی در هم شکسته است.

«اناالحق» کشف اسرار است مطلق، جز از حق کیست تا گوید «اناالحق»؟

«شیخ محمود شبستری»

به این ترتیب آشکار می‌شود که معنای «گورو» معادل معلم اخلاق، معلم یوگا یا از این قبیل نیست. ما در تاریخ عرفای هند نام گروهی از وارستگان را داریم که هرگز به کسی تعلیم ندادند مع‌الوصف در میان سالکین و پاکباختگان، آینه‌های حق شناخته می‌شوند. زیرا گورو در هیچ قیدی حتّی قید آموزش و تربیت محدود نیست. ولی در عین حال چون کسی قصد رسیدن به کمال کند، واجب‌تر از هر چیز، یافتن کمال یافته‌ای است. راه یافتن به چنین فردی تنها با نیازی حقیقی و خواستی قلبی میسر است. چون

خواهش قلبی، صادقانه در مسیر وصول به نیازهای فطری قرار گرفت، پیر بر زمین وجود مرید نزول خواهد کرد. در متون یوگا اولین پیر حقیقی، «شیوا» معرفی شده است. شیوا ریشه‌ی وجود و معرفت است. به همین سبب در اغلب متون یوگا، در اولین کلام و آیه، تحیت و سلام بسیار به شیوا که سرآغاز معرفت و آگاهی است نثار می‌شود. در اساطیر یوگا گفته شده «شیوا» پیر حقیقی است و در هر دوران و شرایطی والاترین و مناسب‌ترین تعالیم را ارائه می‌دهد. به همین دلیل در طریقت گوراک نات، هاتا یوگی بزرگ هند، گفته شده تعالیم هاتا، تماماً از الهامات شیواست، نه از آموزش‌های گوراک نات، زیرا او خود را متصل به آگاهی کیهانی می‌دانست. در اینجا نکته‌ای لازم به تذکر است، و آن اینکه شیوا یا بارقه‌ی الهی در تمام موجودات حضور دارد. لذا پیر حقیقی در تمام ذرات هستی حضور دارد. به عبارت دیگر همه‌ی انسانها خود پیرند و غنی، لیکن از حقیقت الهی خود غافلند، لذا به «خود آمدگان» را ضروری است تا غافلان را به خود آورند. و این تنها در صورتی ممکن است که غافلان از قلب خود سرنخی به دست آورند، و آن رشته‌ی اتصال ایشان با کاملان خواهد شد. و از راه تعالیم و موج کاملان، حقیقت وجودی خود را دریافته و تسلیم به آگاهی بیکران، و رقصان به ضرب آهنگ‌های وجود خواهند شد. به سبب غامض بودن طریق سیر و سلوک نیاز به «گورو» در تمام منابع سفارش شده است. در مانداکا اوپانیشاد (Mandaka Upanishad) چنین آمده است: «افرادی که در جست‌وجوی معرفت حقیقی هستند باید با تواضع و تسلیم کامل به گورو مراجعه کنند، پیر حقیقی یا گورو کسی است که محققاً به حقیقت مطلق واصل گردیده است.»

امّا تأکید بر بلوغ روانی و یافتن پیر از درونِ جان حتّی در سوتراهای *پاتانجالی* نیز طرح شده است. اولین فراز از این سوتراها چنین می‌گوید:

«و اینک (atha) به آموزه‌ی کامل یوگا مشرّف می‌شوید».[1]

واژه‌ی آتا (atha) در این فراز از اداتِ جزای شرط به‌حساب می‌آید و لذا این سؤال را پیش می‌کشد که شرط این جزا چیست؟ یکی از تفاسیر در این رابطه شرح بیرونی می‌باشد. بیرونی در مقدمه‌ی سوم خود بر رساله‌ی پاتانجل تحت عنوان: "و اینک آغاز

۱- *آتا یوگا آنوشاسانام (atha yoga anusasanam)*

کتاب *پاتانجالی*" اشاره‌ای پر معنا به امور چهارگانه یعنی دین و سنّت، مال و نعمت، عیش و لذّت و رهایی و جاودانگی می‌کند.

همانطور که در فصل مربوطه شرح داده شد این چهار امر، چهار مرحله‌ی تکامل زندگی انسان بنابر تعالیم هندو به‌حساب می‌آید و ظاهراً بیرونی به این ترتیب شرط این فراز (یوگا سوترا۱-۱) را تبیین کرده است. یعنی آن انسانی که در طی تکامل اهدافِ زندگی، آداب و سننِ دین و فرهنگ را بیاموزد و بر آن اساس به توسعه‌ی کار و زندگی خود پرداخته و از لذّتِ محصولِ تلاش‌های خود برخوردار شود، به بلوغ و پختگی لازم برای روی آوردن به رهایی و به‌اصطلاح آموزه‌ی کامل یوگا نایل می‌شود.

در هر حال این تعالیم، ویژه‌ی خاصان است و این برگزیدگان مراحل گوناگون زندگی را با هوشیاری سپری کرده و به علت هوشمندی و خردِ خود اوج سرور، حکمت و بصیرت را در ابعاد مادی زندگی در نیافته، لذا در طلبِ حقیقت بنابر فطرت خود به درون روی آورده‌اند و این سرآغاز مراتبِ سیر و سلوک به‌حساب می‌آید. و در چنین شرایطی است که پیر و مراد معنایی جدّی برای سالک پیدا می‌کند و الّا چیزی جز آداب و رسومی ناآگاهانه نخواهد بود.

ما خرقه‌ی رسم از سَرانداخته‌ایم   *سر را، بَدَل خِرقه، درانداخته‌ایم*
هر چیز که سرِراهِ ما خواهد بود   *گر خود همه جان است، برانداخته‌ایم*

شیخ عطار

در رابطه با آداب تشرّف و معانی مستتر در آن که خود مؤید مفاهیم بالاست، شباهت‌های بسیاری میان سنت صوفیان و یوگیان می‌توان یافت. این آداب در زمان و مکانی مقدّس در حکم تولدی، دوباره است که معمولاً با بخشش چیزهایی که نماد مظاهر دنیاست (مثل سکه در هر دو سنّت) نشان گذر از چرخه‌ی دنیا و روی آوردن به مرکز چرخه‌ی حیات دارد.(۴)

ب - سلوک عملی

هر چند در سلسله‌های مختلف معنوی، ابزار گوناگونی برای نیل به جذبه و درون‌کاوی مثل استفاده از اذکار، تمرکز بر روی صور ذهنی، آگاهی از تنفس و غیره

پیشنهاد شده است. امّا یکی از عمده‌ترین مبانی سیر و سلوک که زیربنای استفاده‌ی درست از آن ابزار بوده و نحوه‌ی بهره‌مندی از آنها را تعیین می‌کند بحث "خواطر" است.

صوفیه در روانشناسی ویژه‌ی خود ذهن را زمینه‌ای برای نوسان و طلوع و غروب افکار و احساساتی مختلف تصور کرده‌اند که این احساسات خود به چهار گروه عمده طبقه‌بندی می‌شوند. مادامی که قلب درگیر با این خواطر و احساسات است (غیر از خاطر حق)، آلوده به رنگِ آنها بوده و شفافیّت انعکاس انوار الهی را پیدا نخواهد کرد. مؤیدالدین جندی در این رابطه چنین می‌گوید:

«فتحِ صادق موقوف است بر انتفای نقوشِ خواطر تماماً الّا الخواطر الالهیّه و الملکیّه که بعض اهل طریق در آن رخصت داده‌اند و تساهل کرده. و تحقیق اقتضای آن می‌کند که از جمله‌ی خواطر تهی گردد، و ذهن و دل و نفس او و عقل او هیولانی النعت شوند، و نقوش علمی و خواطر که اصول آن از معلوماتِ متقدّم است از دلِ صوفی خلوتی به‌کلی منتفی شود و حینئذٍ بعد الفراغ الکامل و الخلّو التّام، تجلّی اِمّا به تنّزل یا جذبه و اسراء یا به مُنازله ضروری الوقوع باشد به امر الله تعالی. و طریق حصولِ آن طریق اهل حقّ است به تصفیه‌ی نفس و دوام ذکر و نفی خواطر به امر شیخی محقّق و مرشدی محقق مدقّق که او هم به حکم مرشدی کامل مکمل این راه رفته باشد.»(۵)

صوفیه این خواطر را عموماً به چهار گروه حقّانی، ملکی، نفسی و شیطانی طبقه‌بندی کرده‌اند. هر چند برخی از عرفا نیز تغییراتی در نحوه‌ی طبقه‌بندی این خواطر داده‌اند و احیاناً اقسامی را هم بر آنها افزوده‌اند. به عنوان مثال شیخ مجدالدین بغدادی بر این چهار قسم، سه قسم دیگر از خواطر را افزوده است: خاطر روح، خاطر قلب و خاطر شیخ. (۶)

در هر حال اشاره به برخی از این خواطر و القائات در این فصل مفید به نظر می‌رسد:

الف - خاطر شیطانی، که به سوی گمراهی و زشتی می‌خواند و چون ما را به عملی خطا اغواء کرد، بلافاصله به سوی زشتی و ستمی دیگر فرا می‌خواند.

ب - خاطر نفس که منظور مجموعه‌ی نگرانیها، آمال و آرزوها، ترس‌ها و اصولاً روی آمدن هر چیزی از انباره‌ی حافظه‌ی ناخودآگاه است. ملاصدرا در کتاب کسر اصنام

الجاهلیه در این رابطه با این نوع از خواطر چنین می‌گوید: «(خاطر نفس) دیوانه‌ای بی‌عقل را مانَد... و این خاطر مریدان را از همه سخت‌تر است، چرا که نفس چون سلطانی در داخل مملکت انسانی است که لشگریان قوای طبیعی و حیوانیش در لشگرگاه روح بُخاریِ او جمعند، که جایگاه طبیعت و شهوت و غضب است و او به‌خودی خود نابینایی است که پرتگاه را نمی‌بیند و درست را از نادرست نمی‌شناسد، مگر اینکه پروردگارش به نور بینش روشنی بخشد و به لطف و حکمت و رحمت گسترده‌ی خود بینایش سازد، تا دشمنان را تواند دید.»(۷)

ج - خاطر ملکی، که از جانب فرشتگان و ملائکه است و قلوب سالکین را غرق در آرامش و اطمینان کرده و بخشندگی و سخاوت را در آنها می‌افزاید.

د - خاطر قلب، هرگاه قلب از سلطه‌ی القائات شیطانی و هواهای نفسانی رها شود، میزبان نوعی از خاطرات است که آرام‌بخش جان بوده و هیچ چیزی در مقابل آن نتواند بایستد و به همین دلیل هر گونه شک و شبهه و تردیدی را زائل می‌سازد.

هـ -خاطر حق و آن خاطری است که بدون سابقه در قلب خطور کند و بر دو قسم است:

۱) خاطری که در بیداری به دل وارد شده و دل را به لرزه نینداخته و از جا نمی‌جنباند و همواره در قلب ثابت می‌ماند ۲) خاطری که آن را الهام می‌خوانند و علمی است که خداوند بر قلب صدیقین افاضه کند.

شناسایی خواطر و هواجس نفسانی و تصفیه و پاکسازی دل و جان از آلودگی و وابستگی به آنها زیربنای سلوک صوفیه را شکل می‌دهد. همانطور که در کلام مؤیدالدین جندی نیز آشکار بود به منظور جلاء‌بخشی به آینه‌ی دل و سیر مراتب یقین و ایمان لازم است به نفی خاطر بپردازیم و ابزاری چون ذکر و فکر وسایلی ضروری در این راه هستند.

این مضمون محور بسیاری از فرازهای یوگا سوترا بود. همانطور که به‌ویژه در قطعه‌ی اوّل از سوتراهای *پاتانجالی* مشاهده کردیم، یوگا یا طریق جذبه و وصال متکی بر خاموشی امواج روانی است. (یوگاسوترا۱.۲) طبقه‌بندی و درک امواج ذهنی روانی بخش عمده‌ای از آموزه‌های عرفانی هند را به خود اختصاص داده است. هر چند لااقل آنچه در سوتراهای *پاتانجالی* قابل پی‌گیری است بیشتر قابل مقایسه با خواطر نفسانی

است، ولی باید به این نکته توجه شود که اصولاً خواطر قلبی، ملکی و حقانی در صورتی بر قلب نازل خواهند شد که سالک بتواند به شایستگی خواطر نفسانی را خاموش سازد. اهمیّت این موضوع توسط ملاصدرا نیز در صفحه‌ی پیش مطرح شد. مراتب سیر و سلوک به زیبایی در متن لاگو یوگا واسیشتا چنین مطرح شده است:

«در آغاز، فرد باید حکمت و دانش را با پیوستن به طریقتی مقّدس ارتقاء بخشد، گفته می‌شود این نخستین مرحله‌ی یوگا به سنّت آن نُه یوگی است. قدم دوم در توسعه‌ی طلب و جویایی است. قدم سوّم پرورش بذر وارستگی است. قدم چهارم منهدم ساختن و خاموشیِ خواطر ذهنی‌روانی(Vasana) است که با تحقّق آن قدم پنجم که تجلی سرور و سرمستی از مبدء الهی است، آشکار می‌شود نتیجه‌ی این بهجت، آزادگی و هوشیاری کامل در رؤیاست.

مرحله‌ی ششم که به طور طبیعی از دلِ پنجمین مقام زاده می‌شود، مقام رهایی از متعلَّق تجربیات است که با هسته‌ای از نور و سرور در قلمرو خواب باز شناخته می‌شود. خجسته مقام هفتم، همانا اوج وارستگی است که بسط لطافت و یگانگی با کل هستی را در پی‌آرد.» (۸)

در آموزه‌های بالا کنترل و خاموشی خواطر نفسانی زمینه‌ساز ظهور نور و سروری از جانب الوهیت است که با طبقه‌بندی مطروحه توسط صوفیه قابل انطباق است. در هرحال مدیریت خواطر درونی و خاموشی آنها که همانا پاک کردن آینه‌ی دل از زنگار مادیّت است، شرط ضروری برای تجلی انوار الهی است و طریق سیر و سلوک در واقع شناسایی، تشخیص و خاموشی اکثر این خواطر است و اینکه چه ابزاری برای این مهم استفاده می‌شود، در میان خود صوفیه و یا سنتّهای یوگا اختلافاتی چشمگیر دیده می‌شود. پس اگر در سنّتی مانترای سوهام (So – ham) و در دیگری ذکر لا اله الا الله خوانده شود، بر تفاوتی زیر بنایی دلالت نخواهد داشت.

ج - اهمیّت پرورش فضایل اخلاقی

به نظر می‌رسد یکی از اوّلین و مهمترین دستورات صوفیانه، ضرورت در تبعیّت از شرع و سنّت و پرورش فضایل اخلاقی است، هر چند در برخی از طریقت‌های صوفیانه

ممکن است در مراحل پایانی سیر و سلوک چندان توجهی به حفظ قوانین شرعی نشود، ولی تردیدی نیست که همگی در آغاز به شریعت اهمیّت داده و بسیاری از طریقت‌های صوفیانه اصولاً ضرورت تبعیّت از شریعت را اصلی واجب و دائمی به‌حساب می‌آورند و طریقت‌هایی را که تابع سنّت نیستند، یکسره باطل و بدعت محسوب می‌کنند.

در آثار و کتب صوفیه به تفصیل در اهمیّت و وجوب حفظ شعائر اخلاقی قلم‌فرسایی شده است. اکثر این آثار تأکید بر تأدیب نفس به اخلاق حسنه دارند، زیرا به این شیوه نفس بشری خود را به صفات الهی مشبّه ساخته و به فطرت سلیم خود نزدیک شده و اصولاً به این ترتیب به شرع و سنّت عمل کرده است.

از سوی دیگر دقّت در انجام فضایل و دوری از رذایل اخلاقی در آیین هندوان نیز با جزئیاتی گاه ملال‌آور به تفصیل طرح شده است. و این گویای هم‌سویی تعالیم این دو سنّت عرفانی است. آنچه مایه‌ی اختلاف ظاهری این دو نگرش به قوانین اخلاقی شده معیار این دو سنّت در تعیین حُسن و قبح اعمال اخلاقی است.

مسلماً تعیین چنین معیاری کاری ساده نبوده و میان طریقت‌های مختلف نیز در هر دو سنّت تصوف و یوگا اختلافاتی قابل مشاهده است. ولی اصولاً پناه نهایی سلسله‌های صوفیانه در تعیین خیر و شر، اشاره‌ی وحی و کتاب و سنّت است. آنها با عمل به دستورات الهی که توسط نبّی خداوند بر خلق آشکار شده، خود را متخلّق به اخلاق الهی ساخته و زمینه‌ی قرب الهی را بر خود فراهم می‌سازند.

ابهامی که در اینجا طرح می‌شود این است که چون سالک مایل شود سیر کمالی خود را تسریع بخشد و لذا تلاش کند تا نفسِ خود را با گوهرهای اخلاقی درخشان و درخشانتر سازد، در واقع این "من" و "انیّت" اوست که حرص در کمال دارد و از سوی دیگر تفکر در توسعه‌ی کردار و اندیشه‌ی خیر، پرورش خواطری است از جانب "من مجعول" و آن که صفحه‌ی خیال خود را از خواطر نفسانی زدوده، القائات ملکی و حقّانی هدایتگرش به سوی نور و حقیقت خواهند بود. و دیگر نگرانی و حرص و طمع در توسعه‌ی این فضایل، معنایی ندارد. ابن‌سینا به زیبایی در فصل دوم از نمط نهمِ اشارات به این موضوع اشاره کرده است:

«"زاهد" نام خاص کسی است که از متاع و خوشیهای زندگی دوری کند و "عابد" نام خاص کسی است که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آنها مواظبت کند و "عارف" نام خاص کسی است که فکر خود را به قُدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سرّ خود برخوردار باشد...»

به این ترتیب عارف در بند پرورش خواطری که زاهد و عابد به آنها مباهات می‌کنند، نیست. بلکه با نفی خواطر، خود را به دست هدایت الهی می‌سپارد (أَدّبنی ربّی).

در فصل سوّم از نمط نهم توضیحاتی کاملتر ارائه شده است:

«... عبادت نزد غیرعارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. امّا عبادت نزد عارف ریاضت و ورزشی است برای همّت‌ها و قوای متوهمه و متخیله‌ی نفسِ او تا با خو دادن، آنها را از دامِ غرور به سوی حق بکشاند و در نتیجه قوای مذکور با سرّ و باطنِ او هنگام برخورداری از جلوات حق، سازگار می‌گردند....»

در واقع ریاضتِ قوای وهمی و خیالی همان نفیِ خواطر ذهنی و نفسانی است که منشأ اراده به اعمال و احوال خارجی سالک می‌شوند و چون نفی شوند سالک به قلب و ذات خود بازگشته، پذیرای الهامات عالیه‌ی غیبی خواهد شد. که آنها به نوبه‌ی خود هدایتگر اعمال بیرونی سالک به‌حساب می‌آیند.

در میان آموزه‌های یوگا نیز مسائلی مشابه با تعالیم عرفانی صوفیان عنوان شده است. بنابر تعالیم یوگا و سامکهیا دو اصل ازلی یعنی پوروشا یا روح و ذاتِ آگاه و پرکریتی یا ماده و طبیعت وجود دارند که به تعبیری یک حقیقت‌اند، زیرا پرکریتی جنبه‌ی خلّاقه‌ی پوروشا برای خودآگاهی است. پوروشا آگاهی محض است و چون پرکریتی انرژی و توان بسط و چرخه‌ی حیات است پس پوروشا در آینه‌ی پرکریتی خود را می‌یابد و چون اسیرِ طلسم این آینه و هم رنگی با جلوه‌های آن نشود و در آن جلوه‌ها باقی نماند خود را در تمامی آبگینه‌ها و بذرها و امکانات بی‌کران ماهات (mahat) یا عقل به عنوان پوروشا بازشناسایی می‌کند. حال اگر در عالم صغیر، پوروشا را ذاتِ خویش و پرکریتی را زندگی و چرخه‌ی قوای ذهنیِ خود فرض کنیم، آنچه در درجه

اول حائز اهمّیت است، حفظ حیات و چرخه‌ی زندگی است زیرا تنها به این سبب امکان خودآگاهی از تمامی استعدادها و امکاناتِ ما مهیّا خواهد شد. به همین دلیل معیار قوانین اخلاقی در یوگا حفظ نیروی زندگی است پس اگر توصیه به پاکدامنی (brahmacharya) شده است نه به علّت اجرای فعلی منطبق با فرهنگ و هنجارهای معمول بلکه برای حفظ بنیه و نیروی حیات (virya) است. به این ترتیب جلوه‌ی پرکریتی یا جنبش حیات و زندگیِ جسمانی و روانی ما، مدیون انرژی و اقتداری است که در زبان سوتراها، آن را شاکتی (Sakti) می‌نامند و حرکت پرکریتی از خاموشی و بطون به ظهور و جلوه‌گری موکول به اوست. و از آنجا که آگاهی تفصیلی ذات به تمامیت قوا و امکانات خویش ناظر به مشاهده‌ی خود و انعکاس خویش در تمامی چرخه‌ی حیات و پرکریتی است، والاترین اصل اخلاقی حفظ همین شاکتی و تمییز ذات و خود حقیقی از یکی پنداشته شدن با پرکریتی است.

اشتراکات و اختلافات

۱. نیاز به رشد روانی و بلوغ فکری در رویکردی حقیقی و نه احساسی و خام به سلوک الهی مورد توجه هر دو سنّت صوفیانه و یوگیانه بوده است. شیخ عطار در تذکره الاولیاء به زیبایی در شرح احوال اویس قرنی بلوغ روانی او را سبب رابطه‌ی قلبی با پیامبر نشان می‌دهد در حالیکه هیچگاه در ظاهر امکانِ معاشرت با رسول خدا بر او ممکن نشد. و این مسئله در افسانه‌ها و داستانهای هندوان نیز نمودهای فراوانی دارد که در رأس آنها حالات گوتامای بوداست.

در هر حال پس از آنکه بذر میل به حقیقت در دلِ سالک بیفتد و تبدیل به زبانه‌های عشق شود، امکان رابطه با پیر و مرشد پیش می‌آید و سالک در پیر، خود را می‌یابد و پیر به سالک کمک می‌کند تا چرخه‌ی زندگی و ذهن خود را آگاهانه مشاهده کرده و از طلسم همرنگی با آن به درآید. عین القضاه همدانی به زیبایی در تمهیدات به این مسئله اشاره کرده است: «پیر آینه‌ی مرید است که در وی خدا را ببیند و مرید آینه‌ی پیر است که در جانِ او خود را ببیند.»

علیرغم شباهت‌های فراوان در آداب ارتباط با پیر و تَشرّف نزد آن، امّا بزرگترین اختلاف میان سنّت صوفیان با هندوان در آن است که ولایتِ پیر نزد صوفیه در ادامه‌ی ولایت انبیاء و به‌ویژه نبی مکرّم اسلام است. در حالیکه در سنّت یوگی‌ها بحث نبوّت به معنایی که در ادیان ابراهیمی مطرح است، اصولاً طرح نشده است.

۲. یکی از مهمترین مبانی در هر دو سنّت تصوّف و یوگا برای سلوک عملی، بازشناسایی خواطر و القائات درونی است. اهمیّت خاموشی خواطر ذهنی روانی برای معرفتِ حقیقی و حالات جذبه و سرمستی، هر دو مکتب را واداشته تا با دقّت به طبقه‌بندی و تحلیل این خواطر روانی بپردازند. ابزار سالکانه مانند مشاهده‌ی نَفَس و ذکر انفسی، اذکار قلبی، تمرکز قوا بر صورت فکریه که قابل مقایسه با فنون یوگیانه پرانایام (Pranayam)، اجاپا جاپا (ajapa japa)، دارانا (dharana) و تمرکز بر ایشتادواتا (Ista devata) ست، در واقع برای خاموشی همین خواطر طراحی شده‌اند.

برخی مفاهیم که احیاناً در یک مکتب ارائه شده و در دیگری به صراحت طرح نشده، مثل چرخه‌ی خواطر نفسانی (chitta vritti) در یوگا و عدم اشاره صریح به آن در تصوّف نه تنها در تضاد با اصول صوفیانه نیست بلکه بر اساس درک قوس نزول و صعود در عالم کبیر قابل پی‌گیری در قلمرو عالم صغیر نیز می‌باشد.

امّا اختلافی که می‌توان به آن اشاره کرد، تفاوت اعتقادی این مکاتب است، بر فرض تصوّف که مبتنی بر پذیرش اصول اعتقادی دین اسلام است قائل به باقی ماندن خواطرِ ثقیل نفسانی از تولدی به تولد دیگر نیست. در حالیکه یوگی‌ها بر این پندارند که این خواطر در لایه‌های لطیفِ روان بشر باقی مانده و از زایشی به زایش دیگر حرکت می‌کنند تا سرانجام در پرتو دانایی و خلوص، پاک شوند.

از سوی دیگر نسبت دادن این خواطر به منابعی چون شیطان، فرشتگان و خداوند مبتنی بر اصول اعتقادی دین اسلام است و علیرغم اینکه هندوان نیز قائل به اهریمنان و ایزدان هستند ولی لااقل در آثار سالکانه‌ی خود (دوران سوتراها) این خواطر را تنها از چشم‌انداز روان بشری تحلیل کرده‌اند.

۳. به نظر می‌رسد مکاتب عرفانی معیارهایی نوین در تعیین مبنایی برای حسن و قبح اخلاقی ارائه کرده باشند. حفظ نیروی زندگی و حیات به منظور امکان مشاهده‌ی ذاتِ آگاه در جلوه‌های بی‌کران عقل (ماهات) که در واقع همان آگاهی تفصیلی خود از خود یا غنای خود به معرفت کامله‌ی خود است، مبنای اصول اخلاقی یوگاست. رویکرد زاهدانه و عابدانه به تبیین معیارهای اخلاقی نزد صوفیه‌ی مسلمان نیز مورد انکار قرار گرفته و از آنجا که والاترین هدایت، قرار گرفتن در پرتو امواج علم الهی است پس مبنای اخلاقیات نزد صوفیه نیز موفقیت در پالایش ذهن و روان از قوالب و خواطر شیطانی و نفسانی است. لذا خواندن اذکار و اوراد و خالی ساختن قلب و جان از وسوسه‌ها و هواجس نفسانی، اخلاق حقیقی است و نه سعی در حفظ برخی مناسک و آداب که فاعلِ نگران به آنها انیّت و نفس غیر مهذّب باشد.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) استفاده از این آیه در بیان ضرورت مصاحبت با پیران و مرشدین در رساله‌ی سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم طرح شده است.
.رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم، با شرح و مقدمه آیه الله سید محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰ ص ۱۶۶.

(۲) شیخ نجم الدین رازی در مرصاد العباد ده وجه را در ضرورت نیاز به پیر و مرشد برشمرده است.
.رازی، نجم الدین.، مرصاد العباد، تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات توس، ۱۳۶۱. ص ۱۱۰ الی ۱۱۴.

(۳) Guru، این واژه در فرهنگ اسلامی معادل صفت «الصمد» یعنی بی‌نیاز، پر و کامل می‌تواند در نظر گرفته شود. بعضی نیز واژه‌ی «گورو» را مرکب از دو جزء Gu(= ظلمت) و Ru (= نور) به حساب آورده‌اند. در این صورت گورو، کسی است که از ظلمت به نور و از مجاز به حقیقت رسیده است.

(۴) هر چند در سلسله های گوناگون آداب تشرف و دیکشا(diksa) کمی اختلاف دارد، ولی روح کلی حاکم بر آنها یکسان است. برای آشنایی با آداب تشرف در طریقت‌های صوفیانه به عنوان مثال رجوع کنید به کتاب استوار اثر کیوان قزوینی.
.کیوان قزوینی، عباسعلی.، رازگشا، بهین سخن، استوار، به اهتمام محمود عبّاسی، ۱۳۷۶. ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۷.
همچنین برای آشنایی با آداب دیکشا در سنّت یوگا رجوع کنید به:

1. Woodroffe, Sir John., Introduction to Tantra Sastra, Madras, India: Ganesh & Co, 2001. pages 69 - 71.

2. Feuerstein, georg., Wholeness or Transcendence?, New York, USA: Larson Publications, 1992. pages 93 - 99.

(۵) رجوع شود به
جَندی، مؤیدالدین.، نفحه الروح و تحفه الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۵ تا ص ۱۰۷.

(۶) رجوع شود:
کاشانی، عزّالدین محمود.، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۸ ص ۱۰۶.

(۷) رجوع شود به
ملاصدرا.، عرفان و عارف نمایان (ترجمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۶. ص ۱۱۰.
معرفی خواطر و اقسام آنها در متن بر اساس طبقه‌بندی صدرالمتألهین تنظیم و ارائه شده است.

(۸) لاگو یوگا واسیشتا(Laghu Yoga Vasista) ۶۰-۵۶ / ۱۳-۶
این متن مقدس یوگیانه در قرن نهم میلادی توسط گودا آبهینناندا(Gauda Abhinanda) گردآوری شده است. هوّیت ۹ یوگی نامعلوم است.

۵. کرامات

معجزاتی و کراماتی خفی — بر زَند بر دل، ز پیرانِ صفی
که درونشان صد قیامت نقد هست — کمترین آنکِ شود همسایه مست
معجزه، کان برجمادی زد اثر — یا عصا یا بحر یا شقّ القمر
گر اثر بر جان زند، بی‌واسطه — متصل گردد، به پنهان رابطه
برجمادات آن اثرها عاریه است — آن پیِ روحِ خوشِ مُتواریه است
حَبَّذا خوانِ مسیحی بیکمی — حَبَّذا بی باغ، میوهٔ مریمی

مثنوی ۱۳۰۰ / ۶

یکی از مباحث مشترک در تمامی طریقت‌های معنوی، ظهور کرامات و خرق عادات است. بنابر آموزه‌های معنوی در سرانجام سلوک و شروع مکاشفات در جریانی طبیعی این کرامات که ناظر بر توانِ اراده و اقتدارِ سالک است، ظهور می‌یابند. این مرحله البته عموماً دورانی خطرناک تلقی شده است، زیرا وابسته شدن بر این قدرت‌ها خود می‌تواند بذر وابستگی به آن کرامات را بیافرینند که هر چقدر ادامه یابد ثقل و سنگینی را در قلب سالک افزون‌تر سازد.

پس این کرامات هم نشان از کمال سلوک است و هم دامی است که وابستگی به آن ضلالت و گمراهی است. سوتراهای پاتانجالی در گسترهٔ آثار عرفانی در رابطه با بحث

کرامات، کاملاً متمایز و خاص است. زیرا به بیان و تحلیل ساختار ظهور و تحلیل انواع آن کرامات می‌پردازد. این ویژگی را در سایر آثار عرفانی با چنین گستردگی نمی‌توان یافت. به همین دلیل فصلی مستقل به بیان دکترین سوتراها در رابطه با کرامات و مقایسه‌ی آن با آراء عرفای ایران زمین ارائه می‌شود.

تحلیل بحث کرامات از منظر حکما و عرفای مسلمان

عرفا وصوفیه مسلمان عموماً بحث مستقلی را درباره کرامات درآثار خود مطرح نکرده‌اند. احتمالاً یا به این دلیل که آن را از اسرار پنداشته وسالکین نوآموز را ناتوان از درک آن بحساب آورده‌اند و یا خطرات و بُعد گمراهی آن را سنگین‌تر از مواهبش دریافته‌اند. چنانکه برخی آن را "حیض الرجال" توصیف کرده‌اند! درهرحال عموماً در بحث "مکاشفات" اشاراتی هم به کرامات شده است. چنانکه نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد، فصل هجدهم چنین گفته است:

«... چون روح بکلی صفا گرفت، و از کدورات جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی مکشوف شود، و دایره ازل و ابد نصب دیده گردد. اینجا حجابِ زمان و مکان برخیزد، تا آنچه در زمان ماضی رفته است، در این حال ادراک کند... وهمچنین آنچه در زمان مستقبل خواهد بود ادراک کند و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آید، از: اشراف بر خواطر، اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن...»(۱)

برای روشن شدن مطلب، شرح مفهوم کشف و مکاشفه دراین مرحله ضروری است. ظاهراً صوفیه مسلمان با تأکید بر سلوک عملی، فزونی زهد و ریاضات و انجام اربعینات و اداء اذکار و تمرکز بر فکر قلبیه، نسبت به دنیای مادی احساس وارستگی عمیقی میکردند. و این وارستگی امکان گذر از جاذبه این دنیا را محصل میکرد. واین موضوع "مکاشفه" خوانده میشد. "کشف" درلغت بمعنای رفع حجاب است. تمامی مراتب وجودی از حق اول تا دنیای مادی حجاب میان انسان و حق است. همانطور که در فصل " سلسله مراتب وجود و عوالم هستی" (فصل سوم) گذشت می‌توان از چهار عالم

ناسوت، مثال وملکوت،عقل و جبروت و لاهوت بنابر نگرش عرفا صحبت کرد. گذر از هر کدام از این مراحل و ورود به عالم بعدی بمعنای مکاشفه وکشف محدودیت عالم قبلی و ورود به ساحت والاتر است. دنیای مادی را حجاب ظلمانی و گذر از مراتب سایر عوالم را حجب نورانی می‌نامند. به این ترتیب پس از سلوک عملیه ورفع حجاب ظلمانی، اول حقیقتی که برای سالک مکشوف می‌شود، حقایق عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است. این نوع از کشف را عرفا کشف صوری می‌نامیدند. کشف صوری در عالم مثال، از طریق حواس خمس حاصل می‌شود. یعنی هرگاه حواس پنجگانه از توجه به موضوعات مادی در عالم ماده برکنده شده و در عین هوشیاری به باطن خویش توجه کند. این حواس در حکم روزنه‌هایی به عالم برزخ گشوده شده و رؤیت صور مثالی و یا شنیدن اصوات و نغمه‌های مثالی و ... حاصل می‌شود. امّا گذر از این عالَم (مثالی) را مکاشفه معنوی می‌خواندند و قاهریت سالک بر مراتب مثالی و مادی، بنابر تصور عرفا اقتدار ظهور کرامات بزرگتری را ممکن می‌ساخت.

تا اینجا به اختصار روشن شد که قوای ظاهری (حواس پنجگانه) فروع قوای باطنی است و پس از رفع حجاب‌های مادی و مهار پراکندگی قوای حواس ظاهری به حکم وجوبِ رجوعِ هر فرعی به اصل خویش، قوای ظاهری با قوای باطنی متحد شده و قوای باطنی با چشم وگوش و چشایی و لمس باطنی حقایق مثالی را در می‌یابد و اگر به این احوال وابسته نشده و تسلیم باقی بماند امکان گذر به مرتبه عقل و جبروت را می‌یابد و پس از سیر از عالم عقول به عالم اسماء و صفات متصل می‌شود. و البته به اعتباری حتّی عالم اسماء و صفات نیز حجاب میان حق و خلق است. در هر حال کرامات همانقدر در عوالم معنوی طبیعی است که اندیشه، وهم و خیال و اعمال جوارح در دنیای مادی، طبیعی است. به عبارت دیگر سالک با سلوک خویش به نوعی قاهریت بر عوالم لطیف می‌رسد و امکان نوعی اعمال را می‌یابد که برای کسانی که این مراتب را طی نکرده‌اند، ناممکن به نظر می‌رسد. ابن‌سینا در نمط دهم اشارات بحث جالبی را درباره کرامات عنوان می‌کند. او می‌گوید هر چند کرامات در نگاه اول غیر ممکن به نظر می‌رسند ولی در واقع همگی از مجرای طبیعی محقق شده و قابل توجیه عقلی هستند.

او اشاره می‌کند که عرفا به عنوان مثال می‌توانند در مدتی طولانی غذا خوردن را ترک کنند. و این عجیب نیست زیرا هنگام ترس، تب بالا و بیماری نیز میل به خوردن از میان می‌رود.

اصولاً بدن و نفس هر کدام بر دیگری اثر می‌گذارد. ترس و بیم، احوال نفسانی تلقی می‌شوند و چون غلبه یابند بر شهوت یا نیروی هضم که جسمانی است، اثر کرده و آن را تعطیل می‌سازند. از سوی دیگر آواز خواندن که نیاز به عملکرد تارهای صوتی دارد جسمانی است ولی ما را به حظ نفسانی می‌رساند. پس گاهی حالات نفسانی چون ترس می‌تواند ما را نسبت به خوردن بیمیل سازد. سرانجام سکون بدنی نیاز به بَدَل مایتحلل را به اَقَل می‌رساند. بر فرض در سالکین که در اربعینات آرام و در نشستی ساده، نَفَس خود را پاس می‌دارند، گرما و حرارتی تولید نمی‌شود تا رطوبت بدن را تحلیل داده و نیاز به بدل مایتحلل باشد و اشتها را تحریک سازد.

در مرحله بعد ابن‌سینا اشاره می‌کند عرفا کارهای سختی را انجام می‌دهند که دیگران قادر به انجام آن نیستند. سپس توضیح می‌دهد همانگونه که غم و اندوه نیزوی بدن را کاهش می‌دهد، متقابلاً خشم، رقابت‌جویی، شادی، نشاط و مستی معتدل قوای وجودی را زیاد می‌کند. حال شادی و طرب عارف از سرمستی حقانی است و مسلّماً قدرت آن شدیدتر ولی از همین سنخ است.

گروه دیگر از کرامات را اطلاع از غیب و حوادث مستقبل بحساب می‌آورد. سپس به رؤیاهای صادقه اشاره می‌کند و می‌گوید حال که در رؤیا می‌توان به غیب آگاه شد پس مانعی نیست که این آگهی در بیداری نیز حاصل شود. و اینگونه موضوع را شرح می‌دهد که هرگاه مزاج در تعادل باشد از آنجا که صور جزئیات پیش از تحقق در عالم مادی، در عالم عقلی یعنی در مبادی عالیه نقش بسته‌اند و این نقش بر وجه کلی است. پس نفس می‌تواند آینه‌ی نقوش کلیه قرار گرفته و پیش از حوادث مادی از آن وقایع مطلع شود.

بوعلی سپس به چهارمین گروه از توانائی‌های غیر معمول عرفا می‌پردازد که عبارت است از تصرف در عناصر و ایجاد دگرگونی در آنها! مثل رام کردن حیوانات درنده یا پرندگان به دست عرفا. تحلیل بوعلی در این خصوص چنین است که نفس ناطقه در

بدن منطبع نبوده بلکه قائم بالذات است و رابطه‌ی آن با بدن براساس تدبیر و تصرف است. نفس ناطقه چون از طریق سلوک به خودشناسی برسد، نه تنها بر تن خود متصرف خواهد بود بلکه قدرت تصرف بر سایر ابدان را هم پیدا می‌کند و از فزونی قوت گویی یک نفس، نفس همه جهان و مدّبر امور آنها نیز قرار می‌گیرد.

در هر حال نمط دهم اشارات (فی اسرار الآیات) (۲) ناظر بر تحلیل و کنجکاوی‌های ابنسینا در درک حوادث غیر معمولی است که عموماً آن را کرامات می‌نامیم و یکی از ادعاهای اصلی او در این گفتار همانطور که گذشت تبیین این امر است که کرامات از مجاری طبیعی روی داده و با موشکافی در ظهور آنها، می‌توان وجوه عقلی حاکم بر انجام آن را دریافت و اصولاً امری غیر قابل تبیین در مجاری طبیعی نیست.

به این ترتیب دریافتیم که در حکمت و عرفان ایرانی اسلامی بحث کرامات بر کنار از معجزات انبیاء که موضوعی مستقل است، بحثی آشنا بوده و آن را از جهات گوناگون مورد بررسی قرار داده‌اند اولاً ظهور آنها بسیاری اوقات نشان از کمال در سلوک است چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در حکمه الاشراق از ۱۵ نوری که در طی سلوک بر سالک متجلی می‌شود، بحث کرده است. هر کدام از این انوار ناظر بر رشد و تعالی سالک در مراتب سلوک است. شیخ اشراق خود در اینباره چنین گفته است:

«... این انوار پانزده گانه که یاد شد همه از اشراقات عقل مفارق بود بر نور مدّبر انسانی که از نور مدبّر نیز بر هیاکل آدمی و روح نفسانی وی منعکس شود و نیل بدین انوار غایات متوسطان در سیر و سلوک بود و گاه بود که این انوار آنان را برگیرد و حمل کند و از این جهت بر روی آب و هوا روند... » (۳)

یعنی تجلی این انوار و ظهور این احوال نشان می‌دهد سالکین متوسط به غایت کار خود رسیده‌اند و از سوی دیگر هر چند این احوال به علت غلبه‌ی قوای نفس ناطقه بر تن و ارکان عالم مادی است ولی توجه به این توانایی‌ها خود زمینه سقوط و وابستگی به تن را سبب می‌شود.

امّا علت و توجیه عقلی ظهور آنها همانطور که گذشت مورد بحث و بررسی حکیمان قرار گرفته است و اشاراتی به این موضوع شد.

تحلیل بحث کرامات از منظر سوتراها

همانطور که اشاره شد بحث از قدرتهای فرامعمول در عموم سنت‌های معنوی و دینی مطرح شده است، چنانکه میرسئا الیاده در این باره گفته است: « تداومی از تجربیات فرامعمول از سنت‌های اولیه تا ادیان بزرگ ادامه یافته و به کمال رسیده است.» (۴)

این قدرتها و یا آگاهی‌های فراعادی در آموزه‌های ودا با نام‌های سیدهی (Siddhi) و یا ویبوتی(Vibhuti) نامیده شده است. واژه‌ی ویبوتی که در سوتراها نام یک بخش مستقل از کتاب یوگاسوترا است از پیشوند ویی (Vi) و مصدر بو (bhu) بمعنای "شدن" و پسوند تی (ti) در مجموع بمعنای "آنچه توسعه یافته و گسترش می‌یابد" قابل ترجمه است و ظاهراً اشاره به این مسئله دارد که ویبوتیها ظرفیت این را دارند که آرام آرام توسعه یافته و ما را در لایه‌های عمیق آگاهی بسط داده و ثبات بخشند. امّا سیدهی به سرانجام و منتهای سادانا (Sadhana) دلالت دارد. سادانا بمعنای سیر و سلوک و از مصدر ساد (Sad) بمعنای تلاش و سختکوشی است و این اصطلاح گویای این است که سیدهی (کرامت) نتیجه طبیعی کامل ساختن ساداناست.

در آموزه‌های ودایی و بودایی هم مانند تعالیم صوفیانه تأکید شده است، غرق شدن و تمرکز بر توسعه کرامات مانع از رسیدن به نیروانا و رستگاری است. چنگ زدن و تمرکز بر توسعه و حفظ این توانمندی‌ها کم کم بذر عطش به قدرت‌طلبی، غرور و میل به حفظ آنها را برانگیخته می‌کند و دل یوگی را به اسارت کشیده و باعث سقوط او به ناف دنیای باز پیدایی خواهد کرد. این جمله منسوب به بوداست که می‌گوید: «از آنجا که من خطر استفاده و به کار بستن قدرت‌های سیدهی را دیدم، آنها را نمی‌پذیرم بلکه از ابراز آنها شرم دارم.» (۵)

پاتانجالی نیز که طولانی‌ترین و کامل‌ترین کاتالوگِ معرفی و شرح کرامات را در بخش سوم یوگاسوترا در طول تاریخ آموزه‌های عرفانی ارائه کرده است صراحتاً در مورد این کرامات چنین هشدار داده است: « و اینان برای جذبه‌های عمیق، موانع و کراماتی برای قلمروی بیداری ذهن‌اند.» (۶)

نکتـه‌ی جالـب دیگـری که در ایـن خصوص در آموزه‌های ودایی طرح شـده اسـت، تأکید بر این است که قدرت کرامات ریشه در عوالم لطیفی دارد که قاهر و حاکم بر عوالم مـادی و ضمخت هسـتند و فزونی مهارت در اعمـال جوارح و اصولاً در حوزه مادی ربطی به کرامات ندارد. همانطور که گذشت این موضوع در تعالیم صوفیانه نیز به طور مشروح عنوان و تحلیل شـده اسـت. برای روشـن شـدن این موضوع به عبارتی از حکیم مشـهور هند باستان "یاجنا والکیا" توجه کنید:

«در آموزه‌هـای ودا، آن فرزانـه خردمنـد که اظهار می‌کند یوگا، هشـت قدرت جادویی را ارزانی می‌کند، ضمناً می‌گوید آن هشت قدرت متعلّق به بدن لطیف و نه ساحت مادی است.» (۷)

منظـور از هشـت قـدرت یوگیانـه، توانایی کوچـک و متمرکز سـاختن آگاهی چون اتم (animan) بزرگ و توسـعه دادن آگاهی (mahiman)، سـبک شدن (Laghiman)، قدرت رسـیدن بـه هـر جـا (prapti)، آزادی اراده (prakamya)، حاکمیـت و خلاقیـت بـر خلقـت (vashitva)، تـوان خلـق کردن (ishitritva) و توان هدایـت و محقق کردن تمامی آرزوها (kama avasayitva) اسـت. نقـل قـول یـاد شـده ناظر بر این اسـت که ایـن توانمندی‌ها ریشه در لایه‌های عمیق آگاهی داشته و میوه قصد در سپهرهای لطیف آگاهی در دنیای مادی می‌تواند تجلیاتی خارق‌العاده داشته باشد.

امّا در سوتراها مراحلی دقیق را برای ظهور چنین قدرت‌هایی همچنین لیستی طولانی را می‌بینیـم کـه بـه نظـر بیش از توصیفاتـی کلی باشـد. در واقع به نظر می‌آیـد هر کدام از سیدهی‌ها برای پاتانجالی امکان توسـعه آگاهی در حوزه‌هایی باشد و به عبارت دیگر در ادامه روند مراقبه‌هایی اسـت که پیشـاپیش از آنها بحث کرده است. پس باید اشاره کرد تمرین و تلاش برای ظهور این کرامات بخشـی از سـلوک یوگیانه برای توسـعه مهارت در لایه‌های آگاهی تلقی می‌شـود. شـاید به همین علت سیدهی‌ها به دو گروه سیدهی‌های قـدرت و سـیدهی‌های معرفت طبقه‌بندی می‌شـوند. یعنـی کراماتی که تنها بر تسـلط بر ابعادی از دنیای مادی مثل فزونی قدرت و زورمندی دلالت دارند و کراماتی که بر توسعه دانش از اسرار کائنات دلالت دارند و از آنجا که این آگاهی براسـاس مراقبه و همسـویی

حاصل شده و نه استقرا و قیاس از سنخ کرامات تلقی شده است. (۸)

به این ترتیب به نظر نگارنده در بخش سوم از سوتراها ما در واقع با دو لیست از سیدهی‌ها روبرو می‌شویم، گروهی که با توسعه دانش و قدرت و تسلط، آگاهی و توان یوگی را بر تمامی کیهان گسترش می‌دهد و این گروه از کرامات باید با حوصله و در اوج تنزیه و تمرکز قوای ذهنی پرورش داده شود و گروهی که در نتیجه مراقبه‌ها به طور طبیعی حاصل شده و منجر به خودشناسی می‌شود و یوگی را در شبکه کیهانی حال به عنوان یک رهگذر یا مدیر اسیر نمی‌کند!

حتّی می‌توان این دو گروه از کرامات را به دو سنت مطروحه در سوتراها یعنی آشتانگا یوگا و کریا یوگا نسبت داد. توجه کنید در فراز ۳۵ از بخش سوم تمرکز و سامیاما بر خویشتن خویش، امکان خودشناسی را که مقصد یوگاست چنانکه در سامادیپادا (۱۲) مطرح شد، فراهم می‌سازد. از سویی در فراز ۳۷ اشاره می‌شود کرامات مانعی برای جذبه‌های عمیق است! مسلماً این دو فراز با هم سازگار نیستند. امّا وقتی توجه کنیم بعد از فراز ۳۷ لیستی از کرامات مطرح می‌شود که باعث فزونی قدرت و تسلط ما بر دنیاست، می‌توان درک کرد که در واقع دو لیست از کرامات پیش روی ما قرار دارد.

رستگاری معنوی	*مجذوبیت بر شبکه کیهانی*
(Kaivalya)	*(Prakriti Laya)*

جذبه

به این ترتیب براساس ادعای آموزه‌های ودایی جذبه‌ها که زمینه ضروری ظهور کرامات هستند می‌توانند ما را به هر دو مسیر هدایت کنند، رستگاری معنوی که همراه با ظهور ناخواسته کراماتی است و یا مجذوبیت به شبکه کیهانی که سرانجام آن مجدداً سقوط در لایه‌های پایین‌تر حیات و زندگی و اسارت در چرخه باز پیدایی است. در این مدل اخیر، ظاهراً پرورش کراماتی در سنت‌هایی طرح شده بوده که در سوتراها این راهها و اعمال را مانع از پیشرفت تا مرتبه کیوالیا و نیروانا دانسته‌اند.

امّا در مورد ماهیت این جذبه‌ها و مراقبه‌ها، در ویبوتی پادا (بخش سوم از سوتراها) نکاتی دقیق و اصطلاحات ویژه‌ای عنوان شده است که در اینجا اشاراتی به آن خواهد شد.

پس از گذر از مراحل اولیه سلوک و بالاتر بردن ظرفیتِ تمرکزِ قوای حواس و ذهن بر یک موضوع که تمرکز(dharana) خوانده می‌شود. یوگی سعی می‌کند تمرکز قوا را بر موضوع تمرکز حفظ کرده و این ظرفیت را بسط دهد. بسط این ظرفیتِ تمرکز، مراقبه یا دیانا(dhyana) نامیده می‌شود. ظاهراً باقی ماندن در این وضعیت، جذبه‌ای را حاصل می‌سازد که یوگی در آن حال در تهیا و خلائی درونی که همراه با هوشیاری و در عین توسعه ظرفیت آگاهی است، باقی می‌ماند و آن سامادی با بذر (sabija Samadhi) خوانده می‌شود (۳-۱/۲/۳). در سوتراها این سه مرحله که به طور طبیعی در توالی هم شکل می‌گیرند، " با هم داشت" یا سامیاما (samyama) نامگذاری شده است و پاتانجالی رمز تحقق کرامات را مهارت در سامیاما فرض کرده است و آن را دروازه علم لدنی و معرفت شهودی بحساب آورده است. (۳-۴/۵) قرار گرفتن در چنین جذبه‌ای بنابر نگرش سوتراها دروازه ناخودآگاهی را می‌گشاید و چه بسا بسیاری از احساسات، خواسته‌ها و آرزوهای انباشته شده به هوشیاری هجوم آورند. این احساسات انباشته شده درونی سامسکارا (samskara) خوانده شده و قابل مقایسه با مفهوم "عقده" در روانشناسی تحلیلی است.

تداوم سلوک و مشاهده آرام و به اصطلاح ساتوایی این سامسکاراها، وضعیت یک دله نفس (ekagrata) را که همراه با متانت و آرامش عمیق است پرورش می‌دهد. البته احتمال بیشتری وجود دارد که ما مقهور این سامسکاراها شده و در پی انگیزه‌هایی به حرکت در آییم که بذر آنها قبلاً در روان ما بوده‌اند. و این تشکل مجدد کارماهایی را سبب خواهد شد. ولی اگر یوگی بتواند این سوائق و تمایلات برآمده از ناخودآگاهی را با تعادل ذهن مشاهده و رها سازد، به حالتی می‌رسد که در سوتراها با نام پاریناما (parinama) یا استحاله معرفی شده است. این استحاله آنگونه که در سوتراها اشاره شده مدخلی در زمینه ارگان حسی (indriya) و عناصر (bhuta) می‌باشد و قابل مقایسه با مکاشفه صوری در تصوف اسلامی است. امّا خودِ این استحاله دارای سه صورت متمایز است:

۱) استحاله در ساختار (dharma p.) ۲) استحاله در زمان (lakshana.p) ۳) استحاله در ساحت آگاهی (avastha p.) ظاهراً این استحاله های سهگانه در پی هم آشکار می‌شوند

و مسلماً ظهور این استحاله ها محصول پیشرفت در مراحل گذشته است. استحاله در ساحت آگاهی یا آواستا پارینامای بعداً در ادبیات اوپانیشادها بطور مفصل بحث شده و به روشنی به مراتب مختلف حیات و آگاهی فردی شامل: آگاهی بیداری، آگاهی رؤیا، آگاهی خواب بی‌رؤیا و فراآگاهی معرفی شده است. (۹)

با گشوده شدن دروازه‌ی ورود به ساحات لطیف آگاهی در نتیجه سامیاما و حالات پاریناما، حوادث و اتفاقاتی که ریشه در ژرفای آگاهی داشته و به فاصله‌ای در هوشیاری یوگی و یا در ساحت مادی محقق می‌شود، پیشاپیش توسط مراقبه‌گر درک می‌شود. و یا حتّی اتفاقاتی که در گذشته پیش آمده است (۱۶-۳) و به همین ترتیب در سوتراها به طور مشروح بحث می‌شود که آن یوگی که توانسته از دروازه این استحاله ها به ساحات لطیف آگاهی، هوشیارانه قدم بگذارد با چه نوع سامیامایی می‌تواند به چه درک‌هایی برسد که می‌توانید در اصل رساله آن را پیگیری کنید.

اشتراکات و اختلافات

۱. در هر دو سنت تصوف ایرانی اسلامی و عرفان هندو بحث‌های مفصل و لیست و شماری از کرامات معرفی شده‌اند و یکی از نشانه‌های عرفای والامقام و یوگی‌های پیشرفته داشتن کرامات و خوارق عادات است.

۲. از طرف دیگر تأکید و بیان کرامات بمنظور خودنمایی و تکبر نشانی از قرارگیری در بیراهه بوده و اصولاً کرامات ضرورتاً بمعنای وصول به رستگاری نیست. همانطور که در طی این فصل بیان شد، هیچکدام از دو سنت عرفانی نامبرده به این موضوع اعتقادی ندارند و آن را امکانی بر خروج از حجاب‌ها و چرخه سامسارا بحساب نیاورده‌اند.

۳. با توجه به شرحی که در مورد سیدهی‌ها در متون ودایی آمده باید گفت واژگان سیدهی یا ویبوتی دقیقاً معادل کرامت در تصوف اسلامی نیست بلکه برخی از اقسام مکاشفات را هم در عرفان سوتراها به عنوان سیدهی معرفی کرده‌اند. این موضوع البته مسئله‌ای دقیق است زیرا مکاشفات دروازه تحقق کرامات است ولی

در هر حال مکاشفه و کرامت دو اصطلاح متمایز و اصیل در عرفان اسلامی است و در معنویت هندو عموماً ظهور کرامات در فرایندی پیچیده و دقیق تشریح شده است که گاهی به طور کلی به آن ویبوتی اطلاق شده است. مسلّماً ظهور ویبوتی با تمرکز تا استحاله کامل آگاهی حاصل می‌شود که شامل مفاهیم واصطلاحات بسیاری در فرهنگ عرفانی هند می‌شود. در مجموع فرایند ظهور کرامات در این دو فرهنگ معنوی از چشم‌اندازهایی گاه متفاوت مشاهده و توصیف شده است. شاید بتوان اینگونه این موضوع را جمع‌بندی کرد که در عرفان ایرانی مراحلی از رشد در سلوک موجب رسیدن به مکاشفات است که آن رمزگذر از عالم مادی به عوالم مثالی و عقلی است و امّا سالک هرگاه شکوفه‌ای از دریافت‌ها و بصیرت‌های حاصله از عوالم‌الطیف را با خود به دنیای مادی همراه آورد ظهور آن عطر و بوی مثالی به نام کرامت خوانده شود.

۴. در حالیکه در متون عرفای مسلمان عموماً تنها به نام بردن کرامات بسنده شده است امّا در رسائل عرفای هند بویژه در سوتراهای پاتانجالی بطور مفصلی به ارائه راهکارهایی برای تحقق این سیدهی‌ها پرداخته شده و به نظر ظهور این کرامات بخشی از تکامل یوگی معرفی می‌شود و بالضروره از آن بحث شده و لیست‌های مفصل و کاملی از آنها معرفی شده است. به عبارت دیگر هر چند وابستگی به کرامات نشان از نقص است ولی در مسیر سلوک یوگیانه ظهور این کرامات نشان از توسعه آگاهی است و حرکتی درست در سلوک تلقی می‌شود و باید به آن هوشیارانه توجه کرد و نه آنکه با عناد از آن گریخت.

پی نوشت وتوضیحات

(۱) نجم‌الدین رازی، برگزیده مرصاد العباد، به سعی محمدامین ریاحی.، نشر توس ۱۳۶۱ ص ۱۴۷.

(۲) ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی.، سروش ۱۳۶۸. از صفحه ۴۶۱ به بعد.

(۳) سهروردی، شیخ شهاب الدین، حکمه الاشراق.،ترجمه دکتر سید جعفر سجادی.، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۶. ص ۴۰۰.

4) M.Eliade, Myths, Dreams and mysteries, London: Callins / Fontana Library, 1968.P.88

5) Digha –Nikaya (1.22)

6) Yoga _ Sutra (3.37)

7) Mahabharat XII. 318.7

(۸) به عنوان مثال به سوتراها (۲۶-۳) رجوع کنید که تمرکز بر خورشید را زمینه آگاهی از اسرار کیهان پنداشته و یا سامیاما و تمرکز بر توان فیل را باعث فزونی قدرت بحساب آورده است (۲۴-۳).

(۹) رجوع شود به ماندوکیه اوپانیشاد، فرازهای سوم تا هشتم.

۶. رستگاری

من از تاریکی به رنگارنگی جهان آمدم و از رنگارنگی کیهان به تاریکی وحدت باز می‌گردم، همانطور که یک اسب موی خود را می‌تکاند، من گناهان خویش را می‌تکانم و همانگونه که ماه خود را از کام جوزهرین (راهو) خلاص می‌کند، من خود را از قید تن آزاد می‌سازم. نفس کامله‌ی من به سوی برهمای غیرمخلوق باز می‌گردد. آری، به سوی "او" می‌روم ....

چاندوگیا اوپانیشاد (۱۳-۸)

در تعالیم مطروحه در سوتراها، سرانجام سیر و سلوک و اجرای کامل سادانا (Sadhana) مشاهده‌ی انعکاس معرفت کامله‌ی پوروشا در آینه‌ی پاک و صیقلی یافته‌ی پرکریتی است. به عبارت دیگر پرکریتی همان گستره‌ی جامعِ امکانات بی‌کران هستی است که روح (پوروشا) در رویکردی ذاتی بر اساس وجود معرفت و عشق (Sat. Chit. Anand) خود را در آن مشاهده می‌کند بی‌آنکه خود را با هر کدام از جلوه‌های آن یکی بداند و در نتیجه در محدودیت پرکریتی که متغیر (anitya)، بی‌ذات (anatman) و دردناک (dhuhka) است، گرفتار آید.

«و آن سالک که به شناخت تفکیکی میان ذات (پوروشا) و چرخه‌ی طبیعت نایل آمده، به علم لایتناهی و تسلط بر تمامی ابعاد وجود نایل آید.»

یوگاسوترا (۴۹-۳)

این مضمون در ادبیات عرفانی ما به عنوان خلافتِ انسان کامل طرح شده است. یعنی والاترین مرتبه‌ای که در طی مراحل سیر و سلوک، می‌توان به آن واصل شد.

والا مرتبه‌ی رستگاری نزد صوفیه

صدرالمتالهین در رساله‌ی "کسر اصنام الجاهلیه" (۱-۲) می‌گوید:

«حکیم الهی و عارف ربانی سرور عالم است و بذات کامل خود که منوّر به نور حق است و فروغ گیرنده از پرتوهای الهی است، سزاوار است تا نخستین مقصود خلقت باشد و فرمانروا بر همگی خلایق، و مخلوقات دیگر به طفیل وجودِ او موجود و فرمانبردار اوامر اویند.»

در واقع آنچه ملاصدرا به آن اشاره می‌کند مقام خلیفه‌اللّهی انسان کامل است. چون سالک مراتب تکامل نفسانی را طی کند و قوس نزول آفرینش را صعود کند، خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین و بلکه تمامی جهان هستی خواهد شد. منظور از این خلافتِ مطلقه در واقع همان جامعیّت انسانِ کامل و به رهایی رسیده است.

ابن‌عربی انسان کامل را یگانه موجودی می‌داند که با "مشاهده" به عبادت حق می‌پردازد.(۱) به این معنا انسان کامل در حکم روحِ عالم است که هستی و کیهان جسدِ اوست و همانگونه که روح به‌وسیله‌ی قوای روحانی و جسمانی به تدبیر و تصرف در تن و روان می‌پردازد، انسان کامل نیز به واسطه‌ی اسماء الهی که خداوند کل آنها را در وی به ودیعت نهاده به تدبیر و مشاهده در عالم می‌پردازد.

به عبارت دیگر جهان هستی مجموعه‌ی خزائن الهی است و کلید این خزائن الهی همان اسماء الهی می‌باشد که انسان، جامعِ تمامی آنهاست و چون بتواند تمامی آن اسماء را مشاهده کند، کلیددار تمامی گنجینه‌های خداوندی شده است. بنابر اصطلاح‌شناسی ابن‌عربی چنین انسانی که پس از فناء در حق و قیام با حق کلیددار خزائن الهی شده است، "ولی" محسوب می‌شود. به عبارت دیگر با رها شدن از خودی و انیّت، سالک در حق فانی گشته و با بقای او باقی می‌ماند و چنین انسانی به مقام ولایت یعنی قرب و محبّت نایل می‌شود و در پرتو ذات الهی به تولی، تصرف و تدبیر بر هستی حاکم می‌گردد.

به این ترتیب با گذر از محدودیت‌های خودی و مشاهده‌ی انعکاس کامله‌ی اسماء الهی بر عالم، انسان کامل به جامعّیت مطلقه و ولایت کامله در پرتو ذات خداوندی نایل می‌شود.

و این موضوع خود بیانی دیگر از مراتب سه‌گانه‌ی فنا در فلسفه‌ی عرفان است. یعنی مراتب فناء افعالی، صفاتی و ذاتی، که با طی این فناءهای سه‌گانه عارف ره به والاترین مرتبه و مقام در هستی خواهد برد. فناء افعالی مشاهده‌ی جمیع اعمال و افعال در پرتو اراده الهی است. یعنی هیچ فعلی نیست مگر آنکه علتِ آن خداوند بوده است. عبدالرزاق کاشانی در این باره چنین می‌گوید:

«محو عبودیت عبارت است از اسقاط و نفی اضافه و نسبت دادن وجود به اعیان، برای اینکه اعیان شئون ذاتی‌اند در مقام واحدیت و خودشان معلوم‌هایی هستند که از جهت عین و ذاتشان تا ابد معدوم‌اند و وجود حق در آن‌ها ظهور پیدا کرده است و آنها با اینکه ممکناتی معدوم‌اند ولی در وجودی که بدان و به صورِ معلوم آن‌ها ظاهر شده دارای آثاری هستند، در حالیکه وجود جز عین حق تعالی نمی‌باشد و اضافه و نسبتی است که در خارج دارای وجود نمی‌باشد و افعال و تأثیرات هم تابع وجودند، چون معدوم اثرگذار نیست.» (۲)

مرتبه‌ی بعدی فناء صفاتی است که عارف تمامی صفات متصل به موجودات و پدیده‌ها را فانی در صفات الهی می‌بیند و صفات لایتغیر الهی را حاکم بر تمامی هستی در می‌یابد. این مرتبه در عرفان اسلامی به "طمس" شهرت دارد کاشانی این مرتبه را چنین شرح داده است:

«طمس عبارت است از نابودی و رفتن تمامی رسوم سالک در صفات نور الانوار.» (۳)

و آخرین مرتبه‌ی فناء، تجلی ذات الهی است که عارف همه‌ی ذواتِ اشیاء را سایه و عدم دیده و هیچ بودی جز "او" را در هستی نمی‌یابد. چنانکه در قرآن گفته شده: «کُلُّ مَن علیها فانٍ و یَبقی وَجهُ ربّک» (سوره الرحمن ۲۷ و ۲۶)

والامرتبه‌ی رستگاری نزد هندوان

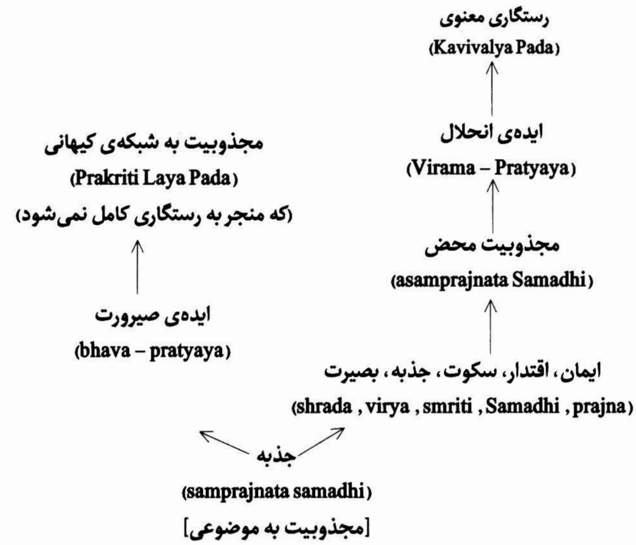
در گستره‌ی ادبیات سانسکریت اصطلاحات و واژگان متعددی در بیان رستگاری و نجات وضع شده است. اصطلاحاتی چون نیروانا(nirvana)، کیوالیا(kaivalya)، موکشا(moksha)، بودهی (bodhi)، آتما جنانا(atma – jnana) و یا آتما سات کارانا (atma – satkarana). هر چند هر کدام از این اصطلاحات توسط مکاتبی مختلف و با رویکردهای گوناگون پیشنهاد شده‌اند، امّا پیوند معنایی عمیقی میان آنها موجود است. در هر حال در اصطلاح‌شناسی سوتراها این رهایی و نجات با نام کیوالیا و خودآگاهی محض تعبیر شده است. مرحله‌ای که ذات به ذات آگاه است و نه به هیچ جلوه‌ی خاص و شأنی از اطوار پرکریتی لذا در معرض هیچ تغییری نیز نمی‌باشد. اصولًا از چشم‌انداز یوگا مجذوبیت به طبیعت حتّی در عمیق‌ترین سطوح و به‌دست آوردن قدرت‌ها و کراماتِ عالیه و حاکمیت بر لایه‌های فرودین کیهان، باز هم در محدوده‌ی چرخه‌ی سامسارا (Samsara) بوده و آزادی کامل نیست. بر اساس متن یوگا باشیا(Yoga – Bhashya) [۵۱. ۳] رهروان کمال به چهار گروه طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. پراتاما کالپیکا(Prathama – kalpika) سالک مجاهدی که هنوز به تجربه‌ی جذبه و فنا دست نیافته است ولی تلاشی پی‌گیر برای وصول به آن دارد.
۲. مادو بومیکا(Madhu – bhumika) سالکی که روشنی و نورِ درون را در پرتو تجربه‌ی جذبه (nirvicara –samadhi) مشاهده کرده و چنین سالکی ممکن است با متروحنان و روحانیان در سیر و سیاحت‌های انفسی خود روبرو شود.
۳. پرجنا جیوتیش(Prajna – Jyotis) آن اساتیدی که به بصیرت کاملِ درون رسیده‌اند و حاکمیتِ کامل بر عناصر و حواس دارند.
۴. آتی کرانتا باوانیا(atikranta – bhavaniya) استهلاک کامل هویت فردی و تشخیصِ وجودی ذات (پوروشا) از غیر ذات (پرکریتی).

مسئله‌ی تمییز(Viveka) پوروشا از پرکریتی و استقرار پوروشا در ذات خویش، مهمترین تمایز در سلوک رهروانی است که به نجات و خلاص کامل می‌توانند دست یابند. در ادبیات عرفانی سوتراها از امکان دیگری به نام پرکریتی لایا(Prakriti Laya)

بحث شده است که بی‌تردید در بردارنده‌ی کنترل فوق‌العاده‌ای بر امکاناتِ طبیعت است. بیرونی این مرحله را به‌مثابه‌ی مقام ملائکه و موکلینِ قوای طبیعی یاد می‌کند ولی در هر حال حتّی در والاترین مرتبه از این مقام امکان خودآگاهی کامل و کیوالیا وجود نخواهد داشت.

جدولی که ارائه شد بر اساس آموزه‌های *پاتانجالی* در یوگاسوتراست که مقام واقعی رستگاری یا کیوالیا را از قدرتهای فوق بشری و مجذوبیت به لایه‌های فوق‌العاده لطیفِ ذهن مجزا می‌کند. مراتب انتزاع ذهنی و فراگذشتن از چرخه‌ی قوای ذهنی روانی را بر اساس سوتراها می‌توان این چنین طبقه‌بندی کرد:



۱. وریتی نیرودا(Vritti – nirodha): کنترل نوسانات پنجگانه‌ی ذهنی روانی از طریق مراقبه (dhyana) تا نیل به جذبه (Samadhi.

۲. پرجنا نیرودا(Prajna–nirodha): گذر از هم‌سویی و مجذوبیت به موضوعات مختلف و توسعه‌ی بصیرت به حقیقت اشیاء و حرکت به سوی جذبه‌ی محض و بدون موضوع.

۳. بیجا نیرودا(bija – nirodha): مجذوبیت محض (۴)

۴. سامسکارا نیرودا (samskara – nirodha): آگاهی و رهایی از ظریف‌ترین الگوهای (samskara) حاکم بر روان.

۵. ساروا نیرودا(sarva – nirodha): آگاهی و تولی بر تمامی محتوا و قلمروی قوای روان که همان پیش رفتن تا ابرهای گذر از مقام بشری (یعنی فرا گذشتن از پرکریتی) یا مرتبه‌ی فناء کامل (dharma– megha samadhi) است.

بدین‌ترتیب رستگاری اوج خودآگاهی پوروشا و انحلال کامل پرکریتی است.

اشتراکات و اختلافات

۱. مراتب فناء افعالی و صفاتی با مراتب خاموشی و انحلال نوساناتِ نفسانی و آزادی از قید سامسکاراها(Samskara) قابل مقایسه است مرحله‌ای که عارف از انیّت خالی شده و به حکمت الهی می‌بیند، می‌شنود، می‌گوید... و این همان مرحله‌ای است که یوگی از سایه‌ی عمیق‌ترین الگوهای روانی(vasana) آزاد شده است. اصولاً رستگاری به معنای خالی شدن از تمامیت شوائب ماده و کثرت در هر دو سنّت عرفانی مورد تأکید است.

۲. در حالیکه اوج این رهایی در حکمت و عرفان اسلامی همان مقام خلیفه اللهی است و انسان کامل نماینده‌ی خداوند بر عرصه‌ی هستی است در آموزه‌های معنوی هند مسئله به طرق مختلفی طرح و بررسی شده است. به نظر می‌رسد امکان گذر از چنین مسئولیتی (مقام خلیفه اللهی) و رهایی کامل در جذبه‌ای سرورانگیز که همراه با خود آگاهی کامل است، در فرهنگ عرفانی هند طرح شده است. اینکه این دو را یکی فرض کنیم احتمالی بعید است.

عارف به عنوان خلیفه‌الله سلطان ملکِ خلقت از سوی خداوند است، حال آنکه یوگی تلاش می‌کند به‌کلی از چرخه‌ی هستی درگذرد و در نور و سروری که هیچگونه رنجی در آن راه ندارد در جذبه‌ی محض باقی بماند. البته در برخی آموزه‌های عرفانی هند هم گذر کامل از چرخه‌ی هستی مطرح نشده است. در هر حال خلیفه‌الله نیز از قید این چرخه‌ی تغیّرات، آزاد است و تولّی و تصرف او بر کرانه‌های هستی از علم محض و

نـه خواسـت و میلی اسـت. امّا توجه به این موضـوع حائز اهمیت بسـیار و نیاز به تأملات جدی‌تری دارد. این مسـئله که پس از رهایی پوروشـا از طلسـم پرکریتی و یا سلوک عارف از کثرت شوائب مادی به حریم وحدت الهی، جایگاه پرکریتی و عالم برای عارف چگونه اسـت؟ در حالیکه در عرفان اسـلامی همواره انسـان کامل نماینده‌ی خداوند بر کل عالم باقی می‌ماند در آموزه‌های عرفانی هند مسئله به شیوه‌های مختلفی طرح و بررسی شده است.

۳. توجه به قدرتهای فوق بشـری و حاکمیت بر امکانات جهان هسـتی موضوعی است که در هر دو سنّت عرفانی مورد انکار قرار گرفته است. به عبارت دیگر سرانجام سیر و سـلوک خودآگاهـی کامـل روح بـه خویش اسـت و نه تلاشـی بر توسـعه‌ی قدرت و فزونـی کنتـرل بر عرصـه‌ی طبیعت یا پرکریتی. این موضوع همانطور که گذشـت در سـوتراهای *پاتانجالی* طرح شـده است و آثار صوفیه‌ی مسـلمان نیز مشحون از تذکر به این مسئله است.

پی‌نوشت و توضیحات:

(۱) رجوع کنید به

.جهانگیری، محسن.، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۷، ص ۳۲۷.

.فتوحات مکیه ج ۲، ص ۴۴۱.

(۲) کاشانی، عبدالرزاق.، اصطلاحات الصوفیه، انتشارات مولی ۱۳۷۷. ص ۱۲۶.

(۳) همان، ص ۶۳.

(۴) بیجا(bija) به‌معنای بذر است و سابیجا سامادی یعنی جذبه‌ای که متمرکز بر موضوعی درونی(artha) است. نیربیجا سامادی یعنی جذبه‌ای که عاری از وابستگی(alambana) به موضوعات درونی(artha) باشد و آن را بیجا نیرودا یعنی رها از بیجا و یا اسام پرجناتا سامادی(asamprajna Samadhi) هم می‌نامند. پاتانجالی در فرازهای چهل‌وششم و پنجاه‌ویکم از سامادی پادا این دو نوع جذبه را تعریف کرده است.

واژه‌نامه سانسکریت

اصطلاحات و واژگان سانسکریت موجود در رساله‌ی یوگاسوترا

अ :a

ابی ویاکتی (abhivyakti): تجلی، ظهور

اپارانتا (aparanta): مرگ، نقطه‌ی عزیمت

اپراتیسام کراما(apratisam karma): نامتغیر

الپا(alpa): اندک، کم

اتیانتا(atyanta): مطلقاً

اتی‌پراسانگا(atiprasanga): بازگشت، سیر قهقرایی

اتیتا(atita): گذشته

ادوان(adhvan): طریق، راه

اسام‌کییا(asamkhyeya): بی‌شمار

اشوکلا(asukla): سیاه (نه سفید)

اکارانا(akarana): بدون علت

اکالپیتا(akalpita): تصور ناپذیر، بدون تصور

اکریشنا(akrsna): سفید (نه سیاه)

اکلیشتا(aklista): بدون رنج و درد، (مجازاً شادی‌آفرین)

انادیتوا(anaditva): بدون آغاز

انکا(aneka): دیگر، دیگری

انگا(anga): شاخه، شعبه، مرحله

انیاتا(anyata): اختلاف، تمایز

انیشتا(anista): بدون تمایل

انیمن(animan): ذره

اجنانا(ajnana): نادانی

اتا(atha): همکنون، دراینصورت

ادرشتا(adrsta): نادیده

ادی‌گاما(adhigama): نیل، وصول

ادی‌آتمن(adhyatman): وجود درونی

انانتا(ananta): بی‌انتها، بی‌پایان

اناگاتا(anagata): هنوز نیامده (مجازاً آینده)

اناتمن(anatman): بی‌ذات ، بی‌هویت

انیتیا(anitya): میرا، غیر ابدی

انوبوتا(anubhuta): تجربه شده

انومانا(anumana): استقراء، به دقت محاسبه کردن

انوشایین(anusayin): آرمیده بر، تکیه‌بر

انتارانگا(antar – anga): اعضاء و شاخه‌ی درونی

انتارایا(antaraya): مانع

انیا(anya): دیگر، فاصله

اپاری‌گراها(aparigraha): عدم وابستگی
اپی(api): همچنین، حتّی، گرچه
ابهینیوشا(abhinivesa): اراده به حیات، میل به زندگی
ابی‌ماتا(abhimata): محبوب، مورد علاقه
ابهیویاکتی(abhivyakti): تجلی
ابهیاسا(abhyasa): سلوک، تمرینات معنوی
ارتا(artha): بخاطر، مقصود، توسعه‌ی دارایی
الینگا(alinga): غیرمتکثر
اویدیا(avidya): جهل
اشوچی(asuci): ناخالص
اشودهی(asuddhi): ناخالصی
اشتا(asta): هشت
استیا(asteya): عدم دزدی
اهیمسا(ahimsa): عدم خشونت
اویاکتی(avyakti): پنهان

आ :a

آبهاسا(abhasa): تلالو
آدراشا(adrasa): بینایی
آدی(adi): و غیره
آکارا(akara): شکل
آکاشا(akasa): اثیر، اتر
آگاما(agama): اجماع، گواهی دیگران
آتماتا(atmata): خودیت
آتمن(atman): خود، ذات
آنانتاریا(anantarya): رابطه‌ی علّی
آناندا(ananda): سرخوشی، شادمانی
آلامبانا(alambana): بربنیاد
آوارانا(avarana): پوشاننده
آسانا(asana): نشست، استقرار در وضعیت
آسانّا(asanna): نزدیک
آسوادا(asvada): مزه

इ :i

اِتارَترا(itaratra): در وقت دیگر
ایتی(iti): بنابراین
اِندریا(indriya): اعضاء حسی
اِوا(iva): مثل
ایشتا(ista): محبوب، منتخب

ई :I

ایشوَرَ(isvara): پروردگار، سرور، فرمانروا

उ :u

اوتارا(Uttara): دیگر
اوتپانا(utpanna): برانگیخته
اوتکرانتی(utkranti): برخاستن، برانگیختن
اودانا(udana): نَفَس بالارونده
اوپارَکتا(uparakta): رنگ آمیزی شده
اوپاراگا(uparaga): رنگ‌آمیزی
اوپاسارگا(upasarga): مانع
اوبایا(ubhaya): هردو
اودیتا(udita): برخاسته، برانگیخته

ए :e

اکا(eka): یک نفر

اکاتر(ekatra): با همدیگر

اکاگریا(ekagrya): یک سو شده، یک دله شده

اوا(eva): ولی، تنها

ओ :o

اشادی(osadhi): علف،گیاهان دارویی

क् :k

کانتا(kantha):گلو

کارانا(karana): ادراک

کارونا(karuna): شفقت، مهربانی

کارمن(karman): عمل

کایا(kaya): بدن، تن

کارانا(karana): علت

کاریتوا(karitva): فعالیت

کالا(kala): زمان

کشتریکا(ksetrika): زارع، کشاورز

کشود(ksudh): گرسنه

کیم(kim): چه؟

کوپا(kupa): خوب

کورما(kurma): لاک‌پشت

کیوالیا(kaivalya): انفراد، فردیت، تنهایی

کریا(kriya): عمل

کرودها(krodha): خشم

کلشتا(klista): رنج‌آور

کلشا(klesa): عامل درد و رنج

کشانا(ksana): لحظه، آن

کِشترا(ksetra): زمینه

ख् :kh

کیاتی(khyati): مشاهده، رؤیت

ग् :g

گاتی(gati): جریان، حرکت

گونا(guna):گونه، اولین قید و بندها

گورو(guru): استاد معنوی، سنگین

گراهانا(grahana): چنگ انداختن، جریان ادراک

گراهیتر(grahitr): چنگ‌زننده

च् :c

چا(ca): و، امّا

چَکرا(cakra): چرخه

چاکشوس(caksus): چشم

چاتورتا(caturtha): چهارم

چَندرا(candra): ماه

چیتی(citi): هوشیاری متعال

چیتا(citta): آگاهی

ज् :j

جا(ja): نتیجه، زاده شده

جانمن(janman): تولد

جاپا(japa): تکرار، ذکر کردن

جایا(jaya): استادی، مهارت

جالا(jala): آب

جوگوپسا(jugupsa): فاصله

جنانا(jnana): دانش، بصیرت

جیوتیش (jyotis): نور

ट :t

تاتاس(tatas): از اینرو

تاتوا(tattva): اصل

تاتها(tatha): بنابراین

تاد (tad): این

تادا(tada): سپس

تارا(tara): ستاره

تَپَس(tapas): استحاله، ریاضت

ترایا(traya): سه

تنترا(tantra): وابسته، متکی، ریشه

تو(tu): ولی

تولیا(tulya): مشابه

تیاگا(tyaga): برخوردار، وفور

ड :d

دَرشانا(darsana): بصیرت، مشاهده

دَرشین(darsin): آن که می‌بیند

دیویا(divya): الهی

دیرگا(dirgha): طولانی

دوکا(duhkha): درد

درش(drs): بیننده

درشی(drsi): دیدن

درشیا(drsya): دیده شده

دواتا(devata): ایزد

دِشا(desa): محل، مکان

دواندوا(dvandva): جفت متضاد (مثل بالا و پایین، سیاه و سفید)

دواِشا(dvesa): بیزاری

ध :dh

دارما(dharma): قانون، بنیان ازلی

دارانا(dharana): تمرکز قوا

دیانا(dhyana): مراقبه

न :n

نا(na): نه

نابهی(nabhi): ناف

نادی(nadi): کانال، روزن

نیتیا(nitya): ابدی، جاودان

نیدرا(nidra): خواب

نیرباسا(nirbhasa): درخشیدن

نیاما(niyama): واجبات، حفظ و مشاهده‌ی چرخه‌ی روانی

نیرودّا(nirodha): متوقف ساختن، خاموش کردن

نیربیجا(nirbija): بی‌بذر، بدون تخم و ریشه

نیاسا(nyasa): خیره شدن، متمرکز شدن

प :p

پَنتَن(panthan): لایه

پَنچا(panca): پنج

پنچاتایا(pancataya): پنج‌تایی

پارا(para): والا

پاراما(parama): عظیمترین، متعال

پَروان(parvan): سطح

پوروشا(purusa): روح، خود، ذات

پوروا(purva): اولی، آغازین

پرَکاشا(prakasa): نور، روشنایی و درخشش

پرکرتی(prakriti): زمینه‌ی جهان، جریان تکامل و خلاقیت

پرکرتی‌لایا(prakrti – laya): مجذوبیت به زیر بنای طبیعت و جهان

پرجنا(prajna): معرفت

پرانیدهانا(pranidhana): سرسپردگی، عبودیت

پرَتیشتا(pratistha): براساس

پرَتیاکشا(pratyaksa): ادراک

پرَشواسا(prasvasa): بازدم خطا

پرَسادا(prasada): شفافیت

پرانا(prana): نیروی حیاتی، نَفَس، دم

پرانایام(pranayama): حفظ دم، حاکمیت بر نیروی حیات

پونار(punar): مجدد

پی‌پاسا(pipasa): تشنه

ph: फ

پالا(phala): میوه، محصول

b: ब

بالا(bala): قدرت

باندا(bandha): بستن، وابستگی

باهیس(bahis): خارجی

باهیرآنگا(bahir – anga): عضو خارجی، شاخه‌ی بیرونی

بایا(bahya): خارجی

بیجا(bija): بذر

بودهی(buddhi): خرد

برهماچاریا(brahmacarya): پاکدامنی

bh: भ

باوا(bhava): شدن

بآوا(bhava): حالت

برانتی(bhranti): غلط، اشتباه

بوتاتوا(bhutatva): بودن

بووانا(bhuvana): جهان

بوتا(bhuta): عنصر

بوگا(bhoga): لذت، تجربه

بومی‌کاتوا(bhumikatva): مرحله

m: म

ماترا(matra): اولیه، فقط، محض

مانی(mani): جواهر

مادهیا(madhya): متوسط

ماناس(manas): ذهن

مَنترا(mantra): ابزاری برای آگاهی از ذهن، ذکر، ورد

ماهانت(mahant): بزرگ

مگها(megha): ابر، غبار

مودیتا(mudita): شادی، بهجت

موردان(murdhan): سر

مولا(mula): ریشه

مایتری(maître): دوستی

य :y

یاتنا(yatna): تلاش
یاما(yama): حفظ کردن، نگهداشت
یوگا(yoga): اتحاد و وصال
یوگین(yogin): واصل

र :r

رَتنا(ratna): جواهر
راگا(raga): وابستگی
روتا(ruta): صوت
روپا(rupa): شکل، زیبایی

ल :l

لاگو(laghu): سبک
لایا(laya): مجذوبیت
لَبها(labha): بدست آوردن، برکت
لُبها(lobha): طمع

व :v

وَنت(vant): داشتن
وا(va): یا
واچاکا(vacaka): نماد
وارانا(varana): انتخاب، امکان
واسانا(vasana): الگوهای ظریف ناخودآگاه
واهیتا(vahita): جریان، شناور
ویباکتا(vibhakta): منفصل
ویپراکریشتا(viprakrsta): فاصله
ویدِها(videha): خلع بدن، بی‌تن
ویوِکا(viveka): تشخیص، تمییز
ویوکین(vivekin): تمییز دهنده
ویششا(visesa): خاص، اختلاف
ویشایا(visaya): موضوع
ویریا(virya): بنیه، نیرو
ورتی(vrtti): نوسان، چرخه
وِدَنا (vedana): احساس کردن (شامل حس‌های لطیف و ضمخت)
وِدَنیا(vedaniya): تجربه شده، احساس شده
وایراگیا(vairagya): عدم وابستگی
ویاکتا(vyakta): ظهور، تجلی
ورَتَ(vrata): عهد

श :s

شَکتی(sakti): قدرت، اقتدار
شَبدا(sabda): کلام، شفاهی
شَریرا(sarira): بدن، لایه
شوچی(suci): خالص
شودها(suddha): خالص
شودهی(suddhi): خلوص
شونیا(sunya): خالی، تهیا
شایتلیا(saithilya): وانهادگی
شرادا(sraddha): ایمان
شراوانا(sravana): شنیدن
شواسا(svasa): دم، دم نادرست

स :s

سا(sa): این

سَمیاما(samyama): با هم نگه داشته شده

سَموید(samvid): فهمیدن

سَم‌ودَنا(samvedana): تجربه

سَم‌شایا(samsaya): شک

سَمکهیا(samkhya): شماره

سَنگا(sanga): وابستگی

سَمجنا(samjna): دانش

سَت‌کارا(satkara): به شایستگی

سَتیا(satya): راستی، صداقت

سَدا(sada): همواره

سَم‌توشا(samtosa): رضا، قناعت

سم‌نیدهی(samnidhi): حضور

سَبیجا(sabija): با بذر، باریشه

سمانا(samana): میان نَفَس

سماپاتی(samapatti): مطابقت، تطابق

سَمپاد(sampad): کمال

سَم‌پَریوگا(samprayoga): تماس

سم‌باندا(sambandha): رابطه

سم‌بودا(sambodha): دانش

سالَمبانا(salambana): باحمایت

سیدّا(siddha): فرد به کمال رسیده، صاحب کرامت

سیدّی(siddhi): کرامت، کمال

سوکا(sukha): راحتی، آسایش

سوکشما(suksma): لطیف، ظریف

سوریه(surya): خورشید

استیرا(sthira): ثابت

استولا(sthula): خشن، کثیف، ضمخت

اسمریتی(smrti): حافظه، ذخایر ناخودآگاه

سواپنا(svapna): رؤیا

سوا روپا(sva – rupa): ذات، خویشتن خویش

سوادهیایا(svadhyaya): خودکاوی

ह :h

هیمسا (himsa): خشونت

هردایا (hrdaya): قلب

هِتو (hetu): علت، دلیل

هلادا (hlada): شوق و شعف

نمایه

الف

آبهیاسا ۱۴۷, ۱۶۴, ۱۸۰

آتاروان ۵۶, ۵۷

آتاروا ودا ۳۷, ۵۸, ۶۰, ۸۴, ۲۷۱, ۲۷۷

آتش ۵۰, ۵۶, ۵۷, ۶۹, ۷۳, ۸۴, ۱۲۴, ۱۳۹, ۱۸۱, ۱۹۶, ۱۹۸, ۲۳۷, ۲۳۹, ۲۴۴, ۲۴۵, ۲۴۶, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۰, ۲۵۱, ۲۵۶, ۲۶۰, ۲۸۰, ۲۸۱, ۲۹۶, ۳۰۶, ۳۱۲, ۳۱۷, ۳۳۹

آتمن ۳۶۰

آرتا ۱۰۲, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۶۱, ۱۸۰, ۲۲۸, ۲۲۹

آریایی ۵۱, ۵۸, ۶۱, ۶۵, ۷۱

آسانا ۱۷۳, ۱۷۶, ۱۷۷, ۲۰۶, ۲۰۹, ۳۶۰

آسمیتا ۱۸۲, ۱۸۶, ۱۸۷, ۲۱۳, ۲۵۳, ۲۷۵

آسورا ۷۵, ۱۴۹

آشتانگا یوگا ۱۷۲, ۲۰۶, ۳۴۵

آنانتا ۱۰۰

آنگی راسا ۵۶, ۶۴

ابراهیم بن حبیب فرازی ۱۰۹

ابن‌سینا ۱۱, ۴۴, ۵۰, ۱۶۹, ۲۱۴, ۲۷۹, ۲۸۶, ۲۸۸, ۲۹۰, ۲۹۱, ۲۹۲, ۲۹۳, ۳۰۳, ۳۰۶, ۳۰۷, ۳۳۱, ۳۴۰, ۳۴۱, ۳۴۲, ۳۷۳

ابوسهل مسیحی ۲۵, ۲۷, ۳۳

اتحاد ۵۸, ۷۸, ۷۹, ۸۱, ۸۲, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۹, ۱۳۱, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۷۵, ۲۰۰, ۲۲۳, ۲۴۴, ۲۵۵, ۲۵۹, ۲۹۷, ۳۶۴

اثیر ۷۳, ۱۷۲, ۱۹۶, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۳۲, ۲۴۸, ۲۵۱, ۲۶۰, ۲۸۴, ۲۹۶, ۳۱۷, ۳۶۰

ادوار جهانی ۴۸, ۸۲

ارسطو ۳۳, ۴۴, ۴۹, ۵۰, ۱۴۱, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۸۳, ۲۸۴, ۲۸۵, ۲۸۶, ۲۸۸, ۲۹۱, ۲۹۳, ۳۰۲, ۳۰۳

افلاطون ۴۴

ام ۱۵۵

اوپانیشاد ۳۷, ۶۱, ۷۶, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۹, ۱۱۸, ۲۷۴, ۳۰۹, ۳۱۲, ۳۱۳, ۳۱۴, ۳۱۵, ۳۲۳, ۳۲۵, ۳۲۶, ۳۴۹, ۳۵۰

ایرانشهری ۱۶, ۲۰, ۳۸, ۴۲, ۲۱۳

ایشوارا ۴۰, ۶۹, ۷۴, ۸۶, ۹۲, ۹۳, ۱۱۶, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۲, ۱۷۹

ایشوارا پرانیدهانا ۱۷۹

ب

باگاواد گیتا ۱۷, ۴۰, ۵۲, ۶۴, ۷۵, ۸۷, ۱۲۴, ۱۴۸, ۱۹۲, ۲۶۸

برهمن ۷۷, ۱۴۸, ۱۸۹, ۲۷۱, ۲۷۲, ۳۰۹, ۳۲۳

بریگو ۵۶, ۵۷, ۶۴

بودا ۳۸, ۳۹, ۴۲, ۵۹, ۶۷, ۷۵, ۸۷, ۸۸, ۹۳, ۲۱۳, ۲۵۱, ۲۷۳

بودهی ۷۱, ۹۲, ۱۴۱, ۲۵۱, ۲۹۷, ۲۹۸, ۳۰۲, ۳۵۳, ۳۶۳

بیرونی ، ابوریحان ۳۷۴

برون‌نَفَس ۲۴۵, ۲۴۷

براهمانا ۸۰

براهماچاریا ۱۲۰

پ

پاتانجالی ۳۳۸, ۳۴۳, ۳۴۴, ۳۴۶, ۳۴۸

پانینی ۱۱۳

پراتیاهارا ۱۷۳, ۱۷۶, ۱۷۷, ۲۰۶, ۲۱۰, ۲۱۱

پراتیایا ۱۳۷, ۱۴۴, ۱۵۱

پراجاپاتی ۴۸, ۸۴

پرامانا ۱۴۳

پرانا ۷۴, ۱۱۹, ۱۲۴, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۴۵, ۲۴۶, ۲۴۷, ۳۱۷, ۳۶۳

پراناوا ۸۷, ۱۶۰

پرانایام ۱۷۳, ۱۷۶, ۱۷۷, ۲۰۹, ۳۳۴, ۳۶۳

پورانا ۳۷, ۴۰, ۴۳, ۶۴

پوروشا ۶۹, ۷۰, ۷۴, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۸, ۹۲, ۱۱۸, ۱۲۷, ۱۴۱, ۱۴۲, ۱۴۸, ۱۵۶, ۱۵۷, ۱۵۹, ۱۷۵, ۱۹۷, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۱۳, ۲۱۹, ۲۵۹, ۲۶۲, ۲۶۳, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷۴, ۲۹۶, ۲۹۷, ۳۰۰, ۳۰۱, ۳۰۲, ۳۱۳, ۳۱۶, ۳۱۷, ۳۳۲, ۳۵۰, ۳۵۳, ۳۵۵, ۳۵۶, ۳۶۳

ت

تاپا ۸۴, ۱۷۹, ۱۹۳, ۲۱۳

تاپاس ۸۴, ۱۷۹

تاماس ۷۰, ۷۶, ۱۱۹, ۱۲۴, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۸۲, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۱۳, ۲۹۷, ۲۹۸

تثلیث ۷۴, ۱۱۹

تصور ۳۲, ۴۷, ۵۰, ۶۰, ۶۵, ۷۹, ۸۹, ۱۳۸, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۹, ۱۷۰, ۱۸۴, ۱۸۶, ۱۹۲, ۱۹۷, ۱۹۹, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۷, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱۸, ۲۲۰, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۷, ۲۳۰, ۲۳۴, ۲۳۹, ۲۴۷, ۲۵۲, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۹۹, ۳۱۲, ۳۱۶, ۳۲۸, ۳۴۰, ۳۵۹

تناسخ ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۸۹, ۳۱۹

تنترا ۴۰, ۸۹, ۹۴, ۲۳۹, ۲۴۰, ۲۵۳, ۲۶۱, ۲۹۵, ۳۱۶, ۳۱۸, ۳۶۲

ج

جبروت ۲۸۸, ۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱۹, ۳۲۰, ۳۳۲, ۳۴۰

جین ۳۸, ۳۹, ۵۹, ۶۱, ۷۷, ۸۷, ۸۸, ۸۹

جیوتیش ۳۵۳, ۳۶۲

ح

حلول ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۶۳, ۲۲۷

حواس ۶۶, ۷۲, ۷۳, ۷۷, ۷۹, ۸۶, ۱۲۸, ۱۳۴, ۱۳۶, ۱۳۸, ۱۳۹, ۱۴۰, ۱۵۰, ۱۷۳, ۱۷۶, ۱۷۷, ۱۸۴, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۹۸, ۲۰۵, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۶, ۲۱۹, ۲۳۰, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲۵۰, ۲۵۱, ۲۵۳, ۲۶۹, ۲۸۳, ۲۸۴, ۲۸۸, ۲۸۹, ۲۹۰, ۲۹۶, ۲۹۸, ۲۹۹, ۳۰۲, ۳۱۷, ۳۴۰, ۳۴۶, ۳۵۳

د

دارانا ۱۷۶, ۲۰۶, ۲۱۱, ۲۱۶, ۲۲۰, ۳۳۴, ۳۶۲

دارشانا ۶۲, ۶۳, ۶۶, ۶۹, ۷۷, ۱۵۵, ۱۸۶, ۲۹۵

دارما ۵۱, ۸۴, ۱۱۷, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱, ۲۵۲, ۲۶۳, ۳۶۲

دوا ۷۵, ۱۸۹

دیانا ۱۷۶, ۲۰۶, ۲۱۱, ۲۱۶, ۲۲۰, ۳۴۶, ۳۶۲

درون‌نَفَس ۲۴۵, ۲۴۷, ۲۴۸

ر

راجاس ۷۰, ۷۶, ۱۱۹, ۱۲۴, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۷, ۱۵۸, ۱۸۲, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۱۳, ۲۹۷, ۲۹۸

رامایانا ۵۸

رنج ۲۶, ۶۱, ۶۸, ۶۹, ۷۵, ۸۴, ۱۰۷, ۱۲۸, ۱۴۱, ۱۵۶, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۸۰, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۵, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۸, ۱۸۹, ۱۹۰, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۵, ۱۹۶, ۱۹۹, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۱۳, ۲۲۹, ۲۶۶, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷۴, ۳۰۰, ۳۵۹, ۳۶۱

روح ۹, ۵۹, ۶۱, ۶۹, ۷۰, ۷۱, ۷۳, ۷۴, ۷۵, ۷۸, ۸۳, ۸۴, ۸۵, ۸۶, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۸, ۱۲۴, ۱۲۷, ۱۲۹, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۷۰, ۱۷۴, ۱۸۶, ۲۰۸, ۲۱۳, ۲۱۹, ۲۳۸, ۲۴۱, ۲۴۲, ۲۵۹, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۹۶, ۲۹۷, ۳۰۰, ۳۰۵, ۳۰۹, ۳۱۷, ۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۲, ۳۳۶, ۳۳۹, ۳۴۲, ۳۵۰, ۳۵۱, ۳۵۶, ۳۶۳

ریشی ۱۰, ۶۰, ۶۴, ۶۷, ۱۰۰, ۱۱۷, ۱۱۸

ریگودا ۵۷, ۶۰, ۸۳, ۸۴, ۳۱۲, ۳۱۳

ز

زاخائو ۴۷

زمان ۱۷, ۲۷, ۳۴, ۴۷, ۴۹, ۵۰, ۶۶, ۶۷, ۷۳, ۷۵, ۸۱, ۸۳, ۸۹, ۹۹, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۲۲, ۱۲۹, ۱۴۵, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۶, ۱۷۱, ۱۷۶, ۱۷۷, ۱۷۹, ۱۸۳, ۲۰۰, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۴, ۲۰۷, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۹, ۲۲۵, ۲۲۶, ۲۳۶, ۲۵۸, ۲۵۹, ۲۶۳, ۲۶۴, ۲۷۱, ۲۷۵, ۲۸۷, ۲۹۳, ۲۹۹, ۳۰۷, ۳۱۱, ۳۱۷, ۳۲۷, ۳۳۹, ۳۴۶, ۳۶۱

س

ساتوا ۷۰, ۷۶, ۱۱۹, ۱۲۴, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۷, ۱۷۷, ۱۸۲, ۱۹۷, ۱۹۸, ۲۱۹, ۲۵۹, ۲۹۷

ساروپا ۱۷۰

ساماپاتی ۱۶۷

سامادی ۱۹, ۲۰, ۱۰۱, ۱۳۴, ۱۳۷, ۱۵۲, ۱۵۵, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۷۶, ۱۷۸, ۱۸۰, ۱۹۹, ۲۰۱, ۲۰۶, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱۶, ۲۲۰, ۲۵۵, ۳۴۶, ۳۵۷

سامکهیا کاریکا ۴۰, ۵۲, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۰,

۷۴, ۲۹۶, ۲۹۷
ساماما ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۱, ۲۲۳, ۲۲۵, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۵, ۲۳۶, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲۳۹, ۲۴۰, ۲۴۱, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۳, ۲۵۸, ۳۴۵, ۳۴۶, ۳۴۷, ۳۴۹
سانیاسا ۱۲۱
ساویچارا ۱۶۸
سمریتی ۱۱۸, ۱۴۴
سنتن دارما ۱۱۹
سوادهیایا ۱۷۹, ۲۱۳, ۳۶۵
سوا روپا ۱۶۹, ۲۰۰, ۳۶۵
سوترا ۱۸, ۴۰, ۶۲, ۶۵, ۶۶, ۷۵, ۸۷, ۹۵, ۹۹, ۱۰۱, ۱۰۲, ۱۰۳, ۱۱۴, ۱۲۶, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۵۱, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۹, ۱۶۱, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۷۹, ۱۸۷, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۵, ۲۰۶, ۲۰۸, ۲۲۴, ۲۲۸, ۲۳۷, ۲۳۸, ۳۲۷, ۳۲۹
سیدهی ۲۲۵, ۲۳۶, ۳۴۳, ۳۴۷

ش
ششا ۱۰۰, ۱۱۷
شهود ۶۲, ۶۶, ۷۳, ۹۹, ۱۳۱, ۲۶۹, ۳۱۲, ۳۲۰, ۳۷۳
شیوا ۴۳, ۸۹, ۱۱۶, ۳۲۶

ص
صوفیه ۱۱, ۱۳, ۱۱۰, ۱۷۸, ۱۷۹, ۲۳۶, ۲۶۸, ۲۷۵, ۲۷۶, ۲۷۹, ۳۰۶, ۳۰۹, ۳۲۳, ۳۲۴, ۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۰, ۳۳۱, ۳۳۴, ۳۳۵, ۳۳۹, ۳۵۱

ع
عشق ۴۹, ۵۵, ۷۱, ۹۲, ۱۲۸, ۱۳۰, ۱۴۱, ۱۴۲, ۱۸۵, ۱۹۹, ۲۲۲, ۲۶۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۲, ۳۱۳, ۳۳۳, ۳۵۰
عقل فعال ۷۱, ۲۸۵, ۲۹۲, ۲۹۳, ۲۹۴, ۳۰۲

ق
قدمای خمس ۴۹, ۵۰
قربانی ۳۵, ۵۶, ۵۷, ۷۵, ۸۱, ۸۴, ۱۹۲

ک
کاما ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱
کریا یوگا ۱۷۲, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۷۹, ۱۸۰, ۳۴۵

گ
گریهاستا ۱۲۰
گلبلوم ۱۲
گورو ۳۲۵, ۳۲۶, ۳۳۶, ۳۶۱
گسترده‌نَفَس ۲۴۵

ل
لاهوت ۳۱۰, ۳۴۰

م
مادهاوا ۵۸, ۶۴, ۳۰۶
ماسینیون ۱۱
ماناس ۷۲, ۷۳, ۷۴, ۹۲, ۱۴۱, ۲۷۵, ۲۹۸, ۲۹۹, ۳۶۳
مانوشیا ۱۴۹

ماهات ۷۱, ۷۲, ۷۳, ۲۰۱, ۲۹۷, ۳۰۲, ۳۳۲, ۳۳۵

ماهاویر ۳۸, ۸۷

مایا ۴۱, ۹۰, ۱۹۵, ۱۹۹, ۲۱۳

مجرد ۱۳۹, ۱۵۲, ۲۲۳, ۲۹۴, ۳۰۶

مرشد ۹۰, ۳۲۳, ۳۲۴, ۳۲۵, ۳۳۳, ۳۳۶

معرفت ۱۲, ۶۰, ۷۱, ۷۹, ۸۰, ۸۶, ۸۷, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۳۱, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۵۴, ۱۶۱, ۱۷۶, ۱۸۸, ۱۹۴, ۲۰۲, ۲۱۹, ۲۲۷, ۲۳۷, ۲۴۰, ۲۴۲, ۲۵۱, ۲۵۷, ۲۵۸, ۲۵۹, ۲۶۹, ۲۷۱, ۲۸۶, ۲۹۷, ۳۰۰, ۳۱۳, ۳۲۲, ۳۲۶, ۳۳۵, ۳۴۴, ۳۴۶, ۳۵۰, ۳۶۳, ۳۷۸

موکشا ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۲۲, ۲۰۱, ۳۵۳

میان نفس ۱۸۶

ن

نادانی ۱۰۷, ۱۶۲, ۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۸۶, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۳, ۱۹۴, ۱۹۶, ۲۰۰, ۲۰۲, ۲۰۳, ۳۵۹

ناسوت ۲۲۵, ۳۱۰, ۳۱۱, ۳۲۱, ۳۴۰

نیایا سوترا ۱۹۴

نیدرا ۱۴۴, ۳۶۲

نیربیجا سامادی ۱۶۸, ۳۵۷

نیرودا ۲۲۴, ۳۵۴, ۳۵۵, ۳۵۷

نیرویچارا ۱۶۸

و

واسانا ۳۱۴, ۳۶۴

والانَفس ۲۴۸

واناپرستا ۱۲۱

ودا ۳۷, ۴۲, ۵۵, ۵۶, ۵۷, ۵۸, ۶۰, ۶۴, ۶۷, ۸۳, ۸۴, ۱۰۲, ۱۱۴, ۱۲۰, ۱۶۰, ۱۷۱, ۲۷۱, ۲۷۷, ۳۱۳, ۳۴۳, ۳۴۴

ودانتا ۵۹, ۶۳, ۸۶, ۸۹, ۱۰۰, ۱۹۵, ۲۷۱, ۲۷۲, ۳۰۵, ۳۰۶

وریتی ۱۳۶, ۱۳۷, ۱۷۰, ۲۵۵, ۲۵۹, ۳۵۴

وودرف ۵۵

ویاسا ۱۰, ۱۷, ۲۰, ۴۳, ۱۰۲, ۱۱۶, ۱۲۳, ۱۵۵, ۱۶۹, ۱۸۰, ۱۸۲, ۱۹۳, ۲۳۰, ۲۳۲, ۲۴۷, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۲

هـ

هیرانیا گاربها ۱۰۱, ۱۱۴, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۲۳, ۱۷۳

ی

یاگیا ۵۶, ۸۲

یاما ۱۷۳, ۱۷۶, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۴۹, ۳۶۴

یوگا باشیا ۱۰۲, ۳۵۳

یونگ ۷۸, ۹۴, ۱۲۴, ۱۲۵

الف. منابع فارسی و عربی

۱. آشتیانی، سید جلال الدین.، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، ۱۳۷۸.

۲. آشتیانی، سید جلال الدین. ، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین.، *شعاع اندیشه و شهود فلسفه‌ی سهروردی*، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین.، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶. جلد اول و دوم.

۵. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، *شرح و ترجمه دکتر حسن ملکشاهی*، انتشارات سروش، ۱۳۶۸. جلد اول و دوم.

۶. ابن‌سینا ،*النجاه*، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴.

۷. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ترجمه و توضیح محمد علی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۶.

۸. ابن عربی، *فصوص الحکم*، شرح تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی و تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.

۹. ابن‌عربی ، *رسائل*، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.

۱۰. ابن عربی، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، درس‌های آیه الله حسن زاده آملی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۸.

۱۱. ابن ندیم، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۶.

۱۲. اتو، رودلف.، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه دکتر همایون همتی، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰.

۱۳. *اوپانیشادها*، ترجمه داراشکوه و تصحیح دکتر تاراچند و جلالی نائینی، انتشارات علمی، ۱۳۶۸. جلد اول و دوم.

۱۴. ایزوتسو، توشیهیکو.، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.

۱۵. بیرونی، ابوریحان.، *آثار الباقیه*، ترجمه داناسرشت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.

۱۶. بیرونی، ابوریحان.، *الاسئله والاجوبه*، به کوشش دکتر محقق و سید حسین نصر، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۷. بیرونی، ابوریحان.، *پاتانجالی*، تصحیح هلموت ریترو تصحیح مجدد منوچهر صدوقی سها، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

۱۸. بیرونی، ابوریحان.، *التفهیم*، به تصحیح جلال الدین همایی، انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۱.

۱۹. بیرونی، ابوریحان.، *تحقیق ماللهند*، ترجمه منوچهر صدوقی سها، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، جلد اول.

۲۰. بیرونی، ابوریحان.، *الجماهر فی الجواهر*، تحقیق یوسف الهادی، دفتر نشر میراث مکتوب و شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.

۲۱. بیرونی، ابوریحان.، *الصیدنه*، ترجمه باقر مظفرزاده، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۳.

۲۲. جلالی نائینی، سید محمدرضا.، *فرهنگ سنسکریت.فارسی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۴، جلد اول و دوم.

۲۳. جنـدی، مؤیدالدیـن.، *نفحـه الروح و تحفه الفتـوح*، تصحیح نجیـب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۶۲.

۲۴. حلبی، علی اصغر.، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.

۲۵. داراشکوه، محمد.، *مجمع البحرین*، تصحیح جلالی نائینی، نشر نقره، ۱۳۶۶.

۲۶. *دوره‌ی آثار فلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.

۲۷. ذکرگو، امیرحسین.، *اسرار اساطیر هندی*، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.

۲۸. *رساله سیر و سلوک منسوب به بحرالعلوم*، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.

۲۹. رازی، نجـم الدیـن.، *مرصاد العباد*، تصحیح محمد امین ریاحی، انتشـارات توس، ۱۳۶۱.

۳۰. زرین کوب، عبدالحسین.، *جستجو در تصوف ایران*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.

۳۱. زنـوزی، مـلا عبـدالله.، *لمعات الهیه*، تصحیح سید جلال الدین آشـتیانی، موسسـه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

۳۲. سـهروردی، شـهاب الدین.، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کربن و سـید حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسـانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ جلد اول، دوم و سوم.

۳۳. خانقاهی، ابونصر.، *گزیده در اخلاق و تصوف*، تصحیح ایرج افشار، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.

۳۴. شیرازی، قطب الدین.، *شـرح حکمه الاشراق سـهروردی*، به سعی عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

۳۵. قونوی، صدرالدین.، *نفحات الهیه*، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.

۳۶. شایگان، داریوش.، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، انتشارات فرزان، ۱۳۸۲.

۳۷. شـایگان، داریـوش.، *ادیان و مکتبهای فلسـفی هنـدو*، انتشـارات امیرکبیر، ۱۳۶۲. جلد اول و دوم.

۳۸. شایگان، داریوش.، *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، انتشارات امیرکبیر.

۳۹. شایگان، داریوش.، هانری کربن، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، نشر فرزان، ۱۳۷۳.

۴۰. طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۳.

۴۱. فرغانی، سعید الدین.، *منتهی المدارک* (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح وسام الخطاوی، نشر مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

۴۲. کربن، هنری.، *ارض ملکوت*، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴.

۴۳. کاشانی، عبدالرزاق.، *اصطلاحات الصوفیه*، انتشارات حکمت، ۱۳۸۱.

۴۴. کاشانی، عزالدین محمود.، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۸۸.

۴۵. *گزیده‌ی اوپانیشادها*، ترجمه رضا زاده مشفق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.

۴۶. لاهیجی، شمس الدین محمد.، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، انتشارات کتابفروشی محمودی.

۴۷. موحد، صمد.، *حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*، انتشارات طهوری، ۱۳۸۴.

۴۸. میرفندرسکی، *منتخب جوگ باسشت*، تصحیح دکتر سید فتح اله مجتبایی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.

۴۹. میبدی، رشید الدین.، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به سعی علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.

۵۰. ملاصدرا، اسفار اربعه، *شرح آیه الله جوادی آملی*، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۸. بخش اول و دوم از جلد ششم.

۵۱. ناکامورا، هاجیمه.، *شیوه‌های تفکر ملل شرق*، ترجمه مصطفی عقیلی و حسین کیانی، انتشارات حکمت ۱۳۷۸. جلد اول و دوم.

۵۲. نسفی، عزیزالدین.، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، نشر طهوری، ۱۳۴۱.

۵۳. همایی، جلال الدین.، غزالی نامه، نشر هما، ۱۳۶۸.

۵۴. همدانی، امیر سید علی.، *اسرار النقطه*، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۳۷۶.

۵۵. یثربی، سید یحیی.، *عرفان نظری*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.

منتخب نشریات مورد استفاده :

۱. *اطلاعات حکمت و معرفت*. ماهنامه علمی تخصصی، سردبیر: انشاء الله رحمتی،
www. ettelaathekmatvamarefat . com

۲. *بخارا*. ماهنامه فرهنگی هنری، مدیر و سردبیر: علی دهباشی، تهران، صندوق پستی ۱۶۶ - ۱۵۶۵۵
(www.bukhara-magazine.com).

۳. *کتاب ماه فلسفه*. ماهنامه تخصصی اطلاع‌رسانی و نقد کتاب، سردبیر: علی اوجبی، تلفن ۶۶۴۱۵۲۴۴،
www.Ketab.ir

۴. *مهرنامه*. ماهنامه علوم انسانی، سردبیر: محمد قوچانی، تلفن ۹ - ۲۲۸۰۳۰۰۸

۵. *نامه فلسفه*. فصلنامه علمی تخصصی، سردبیر: دکتر سید موسی دیباج با همکاری بنیاد فلسفه ایران. صندوق پستی
۴۶۹۱ - ۱۵۸۷۵، تلفن ۸۸۸۲۱۳۶۴

۶. *هفت آسمان*. فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، سردبیر: حمیدرضا شریعتمداری،
HAFT-ASMAN@adyan.org
www.hawzah.net/majalat

ب .منابع انگلیسی

1 . Aguilar , H . , The Sacrifice in The Rgveda , Delhi : Bharatiya Vidya Prakasham , 1976 .

2 . Alston , Anthony , J . , Samkara on The Absolute , London : Shanthi Sadan , 1980 .

3 . Alston , Anthony , J . , Samkara on The Creation , London : Shanth : Sadan , 1980 .

4 . Aranya , Hariharananda . , Yoga Philosophy of Patanjali , Albany , N.Y. : Suny Press , 1983 .

5 . Arya , Usharbudh . , Mantra & Meditation , Penn : Himalayan International Institute , 1981 .

6 . Arya , Usharbudh . , Yoga - Sutras of Patanjali with The Exposition of Vyasa : A Translation and Commentary , Penn : Himalayan International Institute , 1986 . Vol . 1 , 2 .

7 . Ashokananda , Swami . , Avadhuta Gita of Dattatreya , India : Sri Ramakrishna Math .

8 . Atreya , B.L. , The Yogavasistha and Its Philosophy , India : Darshana Printers , 1966 .

9 . Aurobindo , Sri . , Essays on The Gita , Pondicherry , India : Sri Aurobindo Ashram , 1949 .

10 . Aurobindo , Sri . , On The Veda , Pondicherry , India : Sri Aurobindo Ashram , 1964 .

11 . Aurobindo , Sri . , The Synthesis of Yoga , Pondicherry , India : Sri Aurobindo Ashram , 1976 .

12 . Aurobindo , Sri . , The Life Divine , Pondicherry , India : Sri Aurobindo Ashram , 1977 . 2vols .

13 . Bagchi , P.C . , Studies in Tantras , Calcutta : University of Calcutta , 1975 .

14 . Ballantyne , James . , The Sankhya Ashorisms Of Kapila , Delhi : Manshiram Manohar Lal , 2003 .

15 . Banerjea , Kitendra Nath . , Pauranic and Tantric Religion , Calcutta : University of Calcutta Press , 1966

16 . Barz , Richard . , The Bhakti Sect of Vallabhacarya , India : Thomson Press , 1976 .

17 . Berry , Thomas . , Religions of India , New York : Bruce Publishing , 1971 .

18 . Bhandarkar , R.G . , Vaisnavism , Saivism and Minor Religious Systems . , India : Indological Book House , 1965 .

19 . Bhattacharya , Ram Shankar . , An Introduction to The Yoga Sutra , Delhi : Bharatiya Vidya Prakasana , 1985 .

20 . Blair , C.J. , Heat in The Rig Veda and Atharva Veda , American Orietal Society , 1961 .

21 . Bloom Field , Maurice . , The Religion of The Veda , New York : G.B. Putnam's Sons , 1908 .

22 . Bouanchaud , Bernard . , The Essence of Yoga : Reflections on The Yoga Sutras of Patanjali , Portland , Oreg : Rudra Press , 1997 .

23 . Brown , Norman . , The Saundaryalahari : Traditionally Ascribed To Sankaracarya , Harvard University Press , 1958 .

24 . Brunton , Paul . The Hidden Teaching Beyond Yoga , York Beach : Samuel Weiser , 1984 .

25 . Chakravarti , Pulinbihari . Origin and Development of The Samkhya System of Thought , Calcutta: Metropolitan Publishing House , 1951 .

26 . Chapple , Christopher k . , Karma and Creativity , Albany , N.Y. : SUNY Press , 1986 .

27 . Chapple , Christopher k . , The Yoga Sutras of Patanjali , Delhi : Sri Satguru Publications , 1990 .

28 . Coomaraswamy , Ananda . , The Dance of Shiva : Fourteen Indian Essays , Bombay & Calcutta : Asia Publishing House , 1956 .

29 . Dange , Sadashiv Ambadas . Legends in The Mahabharata , Delhi : Motilal Banarsidass , 1969 .

30 . Dasgupta , Surendranath . , The Study of Patanjali . , Calcutta : University of Calcutta , 1920 .

31. Dasgupta , Surendranath . , Yoga as Philosophy and Religion . London : Kegan Paul , 1924 .

32 . Dasgupta , Surendranath . , Hindu Mysticism . Delhi : Motilal Banarsidass , 1927 .

33 . Dasgupta , Surendranath . , Yoga Philosophy in Relation to Other Systems Of Indian Thought , Calcutta: University of Calcutta , 1930 .

34 . Dasgupta , Surendranath . , A History of Indian Philosophy , Cambridge University Press , 1952 – 55 . 5 Vols .

35 . Deussen , Paul . , The Philosophy of The Upanishads , New York : Dover , 1966 .

36 . Dikshitar , V.R.Ramachandra . The Purana Index , Madras , India : University of Maras , 1951 – 55 . 3 Vols .

37 . Doniger , Wendy , and Brian K. Smith , trans . , The Laws of Manu , London : Penguin Books , 1991 .

38 . Dowson , John . A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion , Geography , History and Literature , Calcutta : Rupa & Co , 1982 .

39 . Eliade , Mircea . , Yoga : immortality and Freedom , Princeton University Press , 1973 .

40 . Eliade , Mircea . , Patanjali and Yoga , New york : Schocken Books , 1975 .

41 . Feuerstein , Georg . , The Yoga Sutra of Patanjali , Rochester , Vt : Inner Traditions International , 1989

42 . Feuerstein , Georg . , Wholeness or Transcendendence ? , Burdett , N.Y : Larson Publications , 1992 .

43 . Feuerstein , Georg . , The Sambhala Guide to Yoga , Boston : Shambhala Publictions , 1996 .

44 . Feuerstein , Georg . , The Yoga Tradition , Prescott , Arizona : Hohm Press , 2001 .

45 . Feuerstein , Georg . , The Philosophy of Classical Yoga . Rochester , Vt : Inner Traditions International , 1996 .

46 . Feuerstein , Georg . , The Teachings of Yoga , Boston , Mass : Shambhala Publications , 1997 .

47 . Feuerstein , Georg . , Tantra : The Path of Ecstasy , Boston , Mass: Shambhala Publications , 1998.

48 . Frawley , David . , Gods , Sages and Kings : Vedic Secrets of Ancient Civilization , Salt Lake City , Utah: Passage Press , 1991 .

49 . Frawley , David . , The Rig Veda and The History of India , Delhi : Aditya Prakashan , 2003 .
50 . Frawley , David . , Yoga and The Sacred Fire , Twin Lakes , Wisconsin : Lotus Press , 2004 .
51 . Frawley , David . , Wisdom of The Ancient Seers : Mantras of The Rig Veda . Salt Lake City , Utah : Passage Press , 1992 .
52 . Frawley , David . , Tantric Yoga and The Wisdom Goddessess , Salt Lake City , Utah : Passage Press , 1994 .
53 . Ghosh , Shyam . The Original Yoga , as Expounded in Siva – Samhita , Gheranda – Samhita and Patanjala Yoga Sutra . , New Delhi : Munshiram Manoharlal , 1980 .
54 . Goldman , Robert . The Ramayana of Valmikl : An Epic of Ancient India . Princeton , N.J. : Princeton University Press , 1984 , 1986 . 2 Vols .
55 . Gonda , Jan . , Notes on Brahman , Netherlands : J.L.Beyer , 1950 .
56 . Gonda , Jan . , The Vision of The Vedic Poets , The Hague : Mouton , 1963 .
57 . Gonda , Jan . , Change and Continuity in Indian Religion , The Hague : Mouton , 1963 .
58 . Gonda , Jan . , Vedic Literature : Samhitas & Brahmanas , Germany : Otto Harrasowitz , 1975 .
59 . Gonda , Jan . , Vedic Literature : The Ritual Sutras , Germany : Otto Harrasowitz , 1977 .
60 . Goodall , Dominic . , Hindu Scriptures , Berkeley : University of California Press , 1996 .
61 . Griffith , R . , Trans . The Hymns of The Rig Veda . Delhi : Motilal Banarsidass , 1976 . 2 Vols .
62 . Haug , M . , Trans . Aitareya Brahmana of The Rigveda , Allahabad , India , 1974 .
63 . Hinze , Oscar Marcel . , Tantra Vidya , Delhi : Motilal . Banarsidass , 1989 .
64 . Hopkins , E.W . , Ethics of India , New Haven , Ct . : Yale University Press , 1924 .
65 . Hulin , Michel . Samkhya Literature , Germany : Otto Harrassowitz , 1978 .
66 . Johnston , E.H. Early Samkhya , Delhi : Motilal Banarsiddas , 1974 .
67 . Keith , Arthur B . , trans . The Religion and Philosophy of The Vedas & Upanishads . Delhi : Motilala Banarsidass , 1970 .
68 . Larson , Gerald James . , Classical Samkhya , Delhi : Motilal Banarsidass , 1969 .
69 . Larson , Gerald James . , Samkhya : A Dualist Tradition in Indian Philosophy ,

Princeton : Princeton U niversity Press , 1987 .

70 . Lata , Prem . , Mystic Saints of India : Shankaracharya , Delhi : Sumit Publications . , 1982 .

71 . Leggett , Trevor . , The Complete Commentary by Sankara on The Yoga Sutras . London & New York : Kegan Paul International , 1990 .

72 . Gupta , Mahendranath . , The Gospel of Sri Ramakrishna , New York : Ramakrishna Center , 1942.

73 . Macdonell , A.A . , Vedic Mythology , India : Indological Book House , 1963 , 2 Vols .

74 . Marshall , Sir John . , Mohenjo – daro & The Indus Civilization , London : Arthur Probsthain , 1931 . 3 Vols .

75 . Miller , Jeanine . , The Vedas : Harmony , Meditation & Fulfillment , London : Rider , 1974 .

76 . Mitchener , John E . , Traditions of The Seven Rsis , Delhi : Motilal Banarsidass , 1982 .

77 . Mitra , V . , Education in Ancient India . Delhi : Arya Book Depot , 1964 .

78 . Muller , Max . , Ramakrishna : His Life & Sayings , London : Longmans , Green , & Co . 1898 .

79 . Muller , Max . , The Six Systems of Indian Philosophy , London : Longmans , Green & Co . 1928.

80 . Niranjananda , Paramhamsa . , Yoga Darshan , Deoghar , India : Sri P.P.Alakh Bara , 1993 .

81 . Niranjananda , Paramhamsa . , Trans & Commentary : Prashnopanishad , Deoghar , India : Sri P.P. Alakh Bara , 1992 .

82 . Potdar , K.R., Sacrifice in The Rigveda , Bombay : Bharatiya Vidya Bhavan , 1953 .

83 . Prem , Krishna . , The Yoga of The Bhagavad Gita , London : Watkins , 1973 .

84 . Prem , Krishna . , The Yoga of The Kathopanishad , India : Ananda Publishing House , 1973 .

85 . Radhakrishnan , Sarvepalli . , Indian Philosophy , London : George Allen & Unwin , 1923 . 2 Vols.

86 . Radhakrishnan , Sarvepalli . , The Principle Upanishads , London : George Allen & Unwin , 1953.

87 . Radhakrishnan , Sarvepalli . , trans . , The Bhagavadgita , London : Routledge & Kegan Paul , 1960 .

88 . Rao , K.B. Ramakrishna . Theism of Pre – Classical Samkhya . Mysore : University of Mysore , 1966 .

89 . Renou , Louis . , Religions of Ancient India . New York : Avon Books , 1973 .

90 . Rukmani , T.S. , Yogavarttika of Vijnanabhiksu , New Delhi : Munshiram Manoharlal , 1989 . 4 Vols .

91 . Rukmani , T.S. , A Critical Study of The Bhagavata Purana , Varanasi , India : Chowkhamba Sanskrit Series Office , 1970 .

92 . Satyananda , Swami . , Kundalini Tantra , Munger , India : B.S.Y , 1996 .

93 . Satyananda , Swami . , tran & commentary , Ishavasya Upanishad , Munger , Indiai : BSY , 1984 .

94 . Schrader , F . Otto . , Introduction to The Pancaratra and The Ahirbudhnya Samhita , Adyar , India : Adyar Library , 1916 .

95 . Sharma , Arvind . , The Hindu Gita , La Salle , III : Open Court , 1986 .

96 . Sharma , Arvind . , An Introduction to Advaita Vedanta , Delhi : Motilal Banarsidass , 2004 .

97 . Sharma , B.N.K. , A History of The Dvaita School of Vedanta and Its Literature . Bombay : Bookseller's Publishing Co . , 1960 .

98 . Sharma , Tulsi Ram . , Studies in The Sectarian Upanishads , Delhi : Munshiram Manoharlal , 1996 – 20 Vols .

99 . Singh , Jaideva . , Siva Sutras : The Yoga of Supreme identity . Delhi : Motilal Banarsidass , 1979 .

100 . Singh , Jaideva . , Spanda – Karikas : The Divine Creative Pulsation , Delhi : Motilal Banarsidass , 1980 .

101 . Srividyananda , Sannyasi . , Yajna , A comprehensive Survey , Munger , India : Yoga Publications Trust , 2006 .

102 . Svoboda , Robert E . , Aghora : At The Left Hand of God , Albuquerque , N.M : Brotherhood of Life , 1986 .

103 . Taimini , I.K . , The Science of Yoga , Wheaton , U.S.A : The Theosophical Publishing House , 1999 .

104 . Tandon , S.N . , A Re – Appraisal of Patanjali Yoga – Sutras , Igatpuri , india : Vipassana Research institute , 1998 .

105 . Vasu , Rai Bahadur Sris Chandra . , trans , The Gherand Samhita , New Delhi : Oriental Books , 1975 .

106 . Vivekananda , Swami . , Raja - Yoga , Calcutta , Advaita Ashram , 1962 .

107 . Vivekananda , Swami . , The Complete Works of Sw . Vivekananda , Mayavati , India : Advaita Ashram , 1955 - 8 Vols .

108 . Wallis , H.W . , Cosmology of The Rigveda , London : Williams & Norgate , 1887 .

109 . Werner , Karel . , Yoga & Indian Philosophy , New Delhi : Motilal Banarsidass , 1977 .

110 . Wilber , Ken . , The Atman Project : A Transpersonal View of Human Development , Wheaton . Theosophical Publishing House , 1980 .

111 . Woodroffe , Sir John . , Introduction to Tantra Sastra , Madras , India : Ganesh & Co , 1973 .

112 . Woodroffe , Sir John . , Shakti & Shakta , Madras , India : Ganesh & Co , 1975 .

113 . Woodroffe , Sir John . , The Garland of Letters , Madras , India : Ganesh & Co , 1979 .

114 . Woodroffe , Sir John . , Principles of Tantra , Madras , India : Ganesh & Co , 1991 . 2 Vols .

115 . Woodroffe , Sir John . , The Serpent Power , New York : Dover Publications , 1974 .

116 . Zimmer , Heinrich . , Philosophies of India , New York : Meridian Books , 1956 .

117 . Zimmer , Heinrich . , Artistic Form and Yoga in The Sacred Images of India . (Trans by Chapple & Lawson) N.J. : Princeton University Press , 1984 .

Select Periodicals

Hinduism Today. A monthly magazine for Hindus, Published by the Himalayan Academy and edited by Acharya Palaniswami. tel (808)823-9620.

Inner Directions Journal. A quarterly Journal published by The Inner Directions Foundation and edited by Matthew Greenblatt. Tel (619)471-5116

Self-Knowledge. A quarterly magazine for Students of Vedantic adhyatma - yoga. published by Shanti Sadan, founded by Hari Prasad Shastri.
Address: Shanti Sadan, 29 Chepstow Villas, London W 11 3Dr, England.

Yoga - Mimamsa. A scholarly Journal dedicated to indological research on Yoga, Published by Kaivalyadham.

Address: Lonavla 410 403, Maharashtra, India.